SUPHİ NEJAT AĞIRNASLI'NIN KOMÜNİST ISRARI:

MENKIBE'Yİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Derleyenler:
Rıza Ekinler
Fikri Erkindik

Suphi Nejat Ağırnaslı'nın
Komünist Israrı:

Menkıbe'yi Yeniden Düşünmek

Derleyenler: Rıza Ekinler & Fikri Erkindik

©*OPYLEFT*

2014'te Kobane'de IŞİD faşizmine karşı savaşırken ölümsüzleşen Suphi Nejat Ağırnaslı'nın (Paramaz *Kızılbaş) Menkıbe* metni üzerine tartışmalardan oluşan bu çalışma, 'Bu metinle ne haliniz varsa görün' diyerek *Menkıbe*'yi izlemekte, erişime açık olarak yayınlanmaktadır. Çoğaltılması, yaygınlaştırılması 'candır, armağandır'.

İÇİNDEKİLER

Giriş

Rıza Ekinler-Fikri Erkindik 5

I. Kapitalizmin Kırılgan Teşekkülü

Kaçış Çizgisi olarak Canlı Emek

Elif Cansen 19

Oyun, Komünizm, Bodrumlar ve Sırlar

Nazan Üstündağ 31

Menkıbe'de Komünizm ve Öznelik Tartışması:

Kopuş mu Diyalektik mi?

Fatma Ekmekçi 59

II. Şiddet, Hegemonya ve Özerkleşme

Toplumun İmkânsızlığı Olarak İç Savaş

Rıza Ekinler 81

Can Siyaseti Üzerine Düşünceler: İlksel Birikim ve

Kadına Yönelik Şiddet Sorunsalı

İştar Günsenin 99

'Gerilimin Açtığı Düşünce Zemini':

Bir Menkıbe'yi Okuma Denemesi
Ymm+C.ö. 119

Ogün Samast'ı 'Anlamak', Rojava'da Dövüşmek:
Devletçi Olmayan Bir Türklük Tahayyülü
Fikri Erkindik..... 151

III. Türkiye Sol Tarihi

Menkıbevî İmge ve Gerçek: Anlam Kaydırmacalı 71 Devrimciliği
Metin Kayaoğlu 185

Ermeni Soykırımı ve Sol Tarihyazımı
Muzaffer Kaya 218

IV. Menkıbe

Suphi Nejat Ağırnaslı (Paramaz Kızılbaş)..... 228

S. Nejat Ağırnaslı'nın *Menkıbe*'sini Yeniden Düşünmek: Giriş

Rıza Ekinler & Fikri Erkindik

> "Sıradan bir genç olarak sıradan çelişkilerimden dolayı, sade bir tercihte bulundum; her şeyden önce bu tercihi kendim için yaptım. Ulvi bir amaç için yola çıkmadım, ulvi olmayan insanlarla hayatı, büyüsüz bir dünyayı, şeyleşmiş bir dünyayı büyülemek istedim o kadar. Çelişkilerimin aşılamayacağını, zira bunlar toplumsal oldukları için ancak insanın çelişkilerini örgütlemeyi, daha üst bir mertebede toplumsallaştırmaya çalışabileceğini öğrendim. Hayatımda hakikate vardığım en yakın nokta budur…"
>
> Nejat Ağırnaslı

Elinizdeki bu derleme, Kobane'de IŞİD faşizmine karşı savaşırken 5 Ekim 2014 yılında hayatını kaybeden sevgili dostumuz, yoldaşımız Nejat Ağırnaslı'nın kaleme aldığı ve anonim olarak internete bıraktığı *Menkıbe*'nin[1] sarsıcı sorularına iştirak etmek, onun hakikat arayışçılığına ortak olmak niyetiyle bir araya getirildi. *Menkıbe* hakikatin sürekli devinimi içinde kendine yer açmaya çalışan ve Marx'ın (1843) Ruge'ya yazdığı mektubunda söylediği gibi "her şeyin kıyasıya bir eleştirisini" esas alan bir okumadır. Hatta daha da ileri giderek söylersek, bildik düşünce ve eylem kalıplarını, parti tabelalarını, sendika koltuklarını ve devrimci tarih mitolojisini yerden yere vuran, "haddini aşan" bir okuma girişimidir. Böylesi bir okuma girişimi ile bugün ne yapılabilir? Böylesi bir okuma girişiminin hakkını veren bir tartışma nasıl mümkündür? Bu soruların

1 Derlemedeki bütün Menkıbe referansları bu kitabın son bölümünde yer verilen baskıya aittir (editörlerin notu).

peşinde olan bu derleme fikri, Nejat'ın ardından bir yıla yakın süre ile yapılan ortak tartışmalar ve *Menkıbe*'nin izleğini sürdüğü sorulara kulak veren bir grup insanın ortak çabasıyla ortaya çıktı. Yine de en baştan belirtmek gerekir ki, buradaki muradımız derlemenin yer yer farklılaşan kısımlarından ve hatta birbirleriyle uzlaşması mümkün olmayan perspektiflerinden de anlaşılacağı üzere, Nejat'ın eylem ve düşüncelerini bildik koordinatlar sistemine yerleştirmek değildir. Zaten daha kitabın kapağında Nejat *Menkıbe* ile "Ne haliniz varsa görün" diye sesleniyor okuyucuya. Dolayısı ile bizim burada yaptığımız tartışmalar Nejat'ın sözlerini ve düşüncelerini kapatmaktan ziyade onun komünizm fikrini bizim dertlerimizle beraber daha da nasıl çoğaltacağımıza dairdir. Yani bir çeşit ne halimiz varsa onu görmektir.

Menkıbe üzerinden bu derleme kitap vesilesiyle bir tartışma açma çabamızın en büyük motivasyonu Nejat'ın adını koyduğu meselelerin, yönelttiği eleştirilerin, ileri sürdüğü savların ve yaptığı önerilerin devrimci-sosyalist-komünist-yurtsever bireylerde, topluluklarda ve örgütlerde hak ettiği karşılığı ne yazık ki bulamamış olmasıdır. Sanki Nejat enternasyonalist bir Komünist savaşçı olarak tarihe saygıyla uğurlanarak geçiştirilmek istenmektedir. Bu derleme kitap bu sessizce geçiştirme tavrına bir itiraz olarak da anlaşılmalıdır. Nejat gerek *Menkıbe*'yle gerek diğer yazılarıyla bugüne konuşmaya devam ediyor ve belki geçiştirilmek istenmesi tam da bundandır. Kürt hareketinin sınıf uzlaşmacı ve ulusal birlikçi söyleminin milliyetçiliğine de, Türkiye sosyalist-devrimci hareketlerinin iç savaşı yatıştırmayı ve yönetilebilir kılmayı esas alan radikal demokratik halk ve temsil siyasetine de yönelttiği eleştirinin gücü ve haklılığı yaşadıklarımızla doğrulanıyor.

Menkıbe'nin tutarlı bir teorik çerçevesi, bütüncül bir perspektifi var mı? Şu söylenebilir en azından: *Menkıbe*'nin Nejat'ı 'emeğe ve halka' düşman bir zanaatkardır. Nejat zanaatkarlığı bir siyasal ilke seviyesine çıkarır; *Menkıbe*'nin komünistliği zanaatkarlığın siyasal özbilinçliliğidir. "Zanaat, üreticiyle üretilen arasında dolaysız bir ilişki olarak dünya üzerinde bir var olma (eyleme/değiştirme) tarzıdır" diyor Nejat. Üretenin ürettiğine, öznenin nesnesine özdeş olduğu bu var olma hali temsile, kopyalanmaya, tekrara açık değildir;

eşsiz, bambaşka, ölçülemez sıfatlarıyla tanımlanabilir. (Ağırnaslı: 237) Bundandır ki zanaatkar sırları olan, sır tutabilendir; zanaatkarlık esrarlı bir haldir, sırlarla mümkün olur.

İşte Nejat o esrarın meftunudur, o sırrın peşinde soluğu Rojava'da almıştır. Nejat'ın komünist örgütü adeta sırları olan bir masonik zanaatkar topluluğudur. Dolayısıyla bambaşkalığın esrarlı ve büyülü dünyasının büyüsünü bozan kurumsal, kitlesel, profesyonel kurallara, ilişkiler, prosedürler, rutinlere ve bu kurumsal ve kitlesel prodesür ve rutinlerle zanaatın emek, toplulukların halk olarak tekdüzeleşmesine, disiplin altına alınmasına düşmandır Nejat. Sosyalist-devrimci siyasetlerin emeğin ve halkın iktidarı üzerine kurulu bu tekdüze dünyayı emeği ve halkın iktidarını şiar edinerek yeniden ve yeniden kutsamasına tahammülsüzdür. Biyopolitikanın ekonomizmine, rasyonel stratejizme, kurumsal akılcılığa, profesyonel siyasete itirazı esastandır.

***

Nejat'ın *Menkıbe*'si üzerine buradaki tartışmamızı *Kapitalizmin Kırılgan Teşekkülü; Şiddet, Hegemonya ve Özerkleşme* ve *Türkiye Sol Tarihi* başlıkları altında üç bölüme ayırdık.

Bölüm I: Kapitalizmin Kırılgan Teşekkülü

Derlememizin ilk makalesi olan ve Elif Cansen'in kaleme aldığı "Kaçış Çizgisi olarak Canlı Emek", canlı emek kavramı üzerinden sermayenin sadece şeylerin değil aynı zamanda bir iktidar ilişkisi ve boyunduruk üretimi olduğu üzerine bir tartışma geliştirir. Tartışmanın merkezinde sermayenin canlı emeği ücretli emek biçimine tıkıştırarak ölçülebilir ve kontrol edilebilir kılma çabasının sonuçsuz kalmaya mahkûm olduğu vurgusu yer alır. Dolayısıyla Cansen'e göre, sınıf mücadelesini ücretli emeğin sermayeyle mücadelesine indirgeyen reformist perspektifin çok ötesine geçilmeli, bizatihi ücretli emeğin ve değer biçiminin inşası ve yeniden üretimi süreçleri boyunca sınıf mücadelesi takip edilmelidir. Cansen, tam da burada sözü Nejat'a bırakır: "bize 'büyük işçi sınıfı devrimleri'

veya 'eylemleri' olarak anlatılan olayların ekseriyeti aslında işçi olmaktan pek hoşlaşmayanların serüveniydi."

Cansen'in değerlendirmesi, sermaye ve canlı emek arasındaki uzlaşmaz mücadelenin yapısal bir analiziyle yetinmeyerek bu mücadeleyi kapitalizmin gelişim uğrakları boyunca da takip eder. Kapitalizmin emeği biçimsel boyunduruk altına alan erken dönemlerinden bugün toplumsal fabrikada yaşam biçimlerini ve öznellikleri üretmeye geçişinin hikâyesi, canlı emeğin siyasal öznelliği açısından değerlendirmeye tabi tutulur. Yazının bu safhadaki en kritik vurgusu, öznelliklerin ve yaşam biçimlerinin üretimiyle karakterize olan kapitalizmin biyopolitik aşamasında canlı emeğin ölçülebilir ve kontrol edilebilir olmasının sınırlarının iyiden iyiye görünür hale gelmesi üzerinedir. Bu ölçülemezlik krizi en iyi "genel zeka", "ortak olan" ve "elbirliği" üzerine düşünüldüğünde anlaşılabilecektir. Cansen'in teklifi ve tespiti şudur: "Eğer bugün canlı emeği özgürleşme ufkuna açacaksak, Marx'ın genel zekâ, ortak olan ve elbirliği kavramlarını, emeğin çokluğu ve farklılaşabilme gücünün olumlanması üzerinden düşünebilmeliyiz. Zira bu kavramlar, günümüzde canlı emeğin ölçülemez öznelliğinin kurucu unsurları olmaları bakımından sermayenin ufkundan taşar."

"Oyun, Komünizm, Bodrumlar ve Sırlar" bölümünde Nazan Üstündağ oyun ve melodram öğelerinin dizilerde nasıl işlediğine bakarak *Menkıbe*'nin varolan ve mümkün olan arasındaki hareketinin yaratıcı bir okumasını bizlere sunuyor. Bir nevi "Hayal gücü İktidara" sloganını ters yüz ederek *The O.A*. ve *Stranger Things* gibi son dönem popüler kültür üretimlerinde ortaya çıkan başka türlüsünü hayal etmenin imkânlarına iktidarın ve toplumun nasıl yanıt verdiğini irdeliyor. Üstündağ'a göre *Stranger Things* dizisinin yeraltı canavarı, ya da *The OA* dizisinin karakterinin iki dünyalılığı, melodramın bildik hukuk evrenine göz kırpmasının aksine oyunun sınırlarında gezinir: 'siyasileşemeyen ve siyasinin sınırında, toplumsallaşamayan ve toplumun sınırında, legal ve illegalin sınırında". Bu anlamda komünist projeyi bir "eşik/sınır durumu" olarak tartışan Üstündağ'ın bu okuması 1970'ler ve 2000'lerde çıkan direniş eşiklerinin doğrudan ilerici bir ufka evrileceğine dair iyimserliğe karşı da güçlü bir uyarı niteliğinde. Bu eşiklerde devlete ve sermayeye

karşı isyanın uyandırdığı "canavarın" nasıl olup da Trump, Brexit gibi dünya geneli sağ yükselişin temelini oluşturduğu, ya da Türkiye özelinde 1999 depremi, 2001 krizi gibi momentlerin bir şekilde AKP'nin yükselişine hizmet ettiğini tartışarak bu uyarısını derinleştiriyor. Popüler kültürde suçun norm tarafından soğurulması, "androjen başkalıkların" hukuka dahil edilmesi, halkın gündeliğin yeniden garantiye alınmasına dair muhafazakar arzulara sarılması ya da başka bir ifade ile oyunun melodrama dönüşmesi ihtimali alarm verircesine her an açıktadır. Üstündağ'a göre, bu eşikler bir yanda devlet odaklı yönetişimselliğe doğru açılırken, diğer tarafta bu krizlerde kendisiyle ve dünyayla yeni bir ilişkiye girmeye çalışan komünist projenin varoluş savaşının zemini olur. Üstündağ bu kuramsal arka plana dayanarak yazısının son bölümünde Kürdistan'daki öz yönetim direnişlerini bu sınır durumunda yeni bir etik ve hayal yaratmaya çalışan bir deney olarak değerlendirmenin imkânlarını sorguluyor.

Fatma Ekmekçi tarafından kaleme alınan "*Menkıbe*'de Komünizm ve Öznelik Tartışması: Kopuş mu Diyalektik mi?" yazısı ise Üstündağ'ın *Menkıbe*'den hareketle irdelediği eşik durumlarının devrimci öznenin varlığına dair problematikleri nasıl kurduğunu tartışıyor. *Menkıbe*'deki devrimci özne okumasını Kojin Karatani'nin (2003) *paralaks* kavramı ile birlikte ele alan Ekmekçi devrimci öznenin bir tarafta kopuşlar aracılığı ile toplumsal teşekkül ile arasına mesafe koyan, bir taraftan da onun içinde hareket ederek olasılıkları yoklayan 'şizofrenik' pozisyonlar arasında gezinebilmesinin öznenin varlığı için nasıl sorular ortaya koyduğunu sorguluyor. "Bataklıkta kendini saçlarından tutup çıkarmaya çalışan" kurgusal savaş kahramanlarının hikâyeleri ve gerilimleri gibi, devrimci öznenin bu ikili karakteri ona antagonistik bir nitelik kazandırır ve bu diyalektik gerilim devrimci dönüşümün de zeminini oluşturur. Bu çelişkiler en çok da 1968 ayaklanmaları, 2001 krizi, 1999 depremi gibi "olay" anlarında açıklığa kavuşur. Özne bu kurucu anlarda yeniden gündelik hayatin düzenine doğru mu hareket edecektir, ya da bu kriz içinde olasılık yoklamasıyla kendisini riske mi edecektir?

Bu noktalara paralel olarak, Ekmekçi *Menkıbe*'ye referansla öznenin bu "düzen dışında oluşma ihtimalinin" ötekiler, ezilenler

ya da çokluk gibi kavramlarla kapsanamayacağını, çünkü bu kavramların öznelerin hâlihazırda var olan ilişkilerin failleri ve kurucuları olduğu gerçeğini atlayarak onları bir mağduriyet düzlemine oturttuğuna dikkat çekiyor. Dolayısıyla, Ekmekçi, Üstündağ'la birlikte, etik probleminin masum/mazlum ezilenler tarafında alınan bir pozisyon değil, onların kurucu/suçlu/fail karakterini devrimci ana dahil etmekte aranabileceğine vurgu yapıyor. Ancak böylesi bir bakış açısı değişikliği, bugünün iç savaşını, verili ve tanımlı kimliklere dayalı çatışmalarda değil, üçüncü sayfadaki olaylarda kavrama kabiliyetini veya Deniz Gezmiş'te Ayşe Paşalı'yı görme girişimini mümkün kılıyor. Dolayısı ile Ekmekçi'ye göre, özneyi kendi dışına iten kuvvet, ulvi bir kapitalizm-dışılıktan değil, "öznenin kurduğu toplumsal ilişkiler, rastlaşmalar, karşılaşmalar içerisinden gelir. Paralaks bakış, diyalektik içerisinde gerçekleşir."

Bölüm II: Şiddet, Hegemonya ve Özerkleşme

"Toplumun İmkansızlığı Olarak İç Savaş" başlıklı yazısında Rıza Ekinler *Menkıbe*'deki iç savaş tartışmasının arka planına ışık tutmaya çalışıyor. Ekinler'e göre, Nejat'ın büyük ölçüde Carl Schmitt, Giorgio Agamben ve antropolog Pierre Clastres'den esinlenerek ortaya attığı iç savaş fikrini geleneksel öncü savaş mantığından ayıran şey karşı-hegemonya hedefi yerine toplulukların toplum olarak massedilmesini kesintiye uğratmaya yönelmesidir. Nejat'a göre, toplum zaten imkânsızdır, ancak asıl soru nasıl olup da bu imkânsızlığa rağmen ataerkil kapitalist zihniyetin kendini sürekli yeniden üretir görüntüsü verdiğidir. Buna yanıt olarak da Nejat, Ekinler'in 'üçüncü sayfadaki iç savaş' diye özetlediği, egemenliğin ve toplum teşekkülünün kırıldığı radikal burjuva bireyciliğin 'er meydanına', kan ve şiddetten örülü üçüncü sayfalara bakmaya çağırır. Ekinler'e göre *Menkıbe*'de 'başat çelişki' proletarya-burjuvazi yahut kır-kent arası ayrımından çok tüm çelişkileri çapraz kesen kadın sorununda aranmalıdır. O zaman burada *Menkıbe* 'Elveda Proleterya' korosuna mı katılmaktadır? Proletaryayı önceden verili, ekonomizme ve sendikalizme çakılı emek gücü olarak alırsak ya-

nıt evet gibi gözükür. Ancak proletaryayı ve hatta toplumu Nejat'ın Marx'tan esinlenerek ortaya koyduğu biçimi ile 'bir ilişki' olarak kavradığımızda sınıf savaşının uzundur eksik bırakılan bir okumasına davet eder *Menkıbe*.

Bu noktada Ekinler'in *Menkıbe*'ye dair aktarımları derlememizin bir diğer yazısıyla, İştar Günsenin'in "Can siyaseti üzerine düşünceler: İlksel birikim ve kadına yönelik şiddet sorunsalı" ile kesin bir diyalog halindedir. Günsenin, *Menkıbe*'nin "Hatunların Asırlık İhtişamı" kısmına odaklanır ve Federici'nin cadılık üzerine özgün değerlendirmesinden yola çıkarak ilksel birikimin şiddetinin devam etmekte olduğuna dikkat çeker. Üretim yordamı ve öznellik üretiminin ayrılmaz ilişkisinin altını çizen Günsenin'e göre, Nejat Federici ile beraber "proleterleştirme sürecinin, yani işçilerin emeğinden koparılmasının, aynı zamanda kadınların şiddetle değersizleştirilmesi, bedenlerinin ve bakım emeğinin ham maddeye dönüştürülmesi, ev kadınlığına mahkûm kılınmasını da içerdiğini savunmaktadır." Marx'ın ve daha sonrasında onun kısmi bir eleştirisiyle Luxemburg'un zenginleştirdiği "sürmekte olan ilksel birikim" fikrinden hareketle, Günsenin kapitalizmin emeğe, bakım emeğine ve yeniden üretim emeğine yöneldiğini söylüyor. Yani toprak işgaline dair dış sömürgecilikten "içe", emeğe ve bedenlere yönelen bir sömürgecilik şiddetidir söz konusu olan.

Ymm+C.ö. tarafından ele alınan " 'Gerilimin Açtığı Düşünce Zemini': Bir *Menkıbe*'yi Okuma Denemesi" başlıklı yazı, *Menkıbe*'nin kavram ve savlarının, belirlenimci tarihsel maddeciliğin komünist eleştirisiyle motive olan bir yerden üretildiği tespitinde bulunuyor. *Menkıbe*'nin bu motivasyonunu paylaşan yazarlar "iç savaş", "asli birikim" gibi kavramların Nejat'a kapitalizmin yeniden üretim süreçlerinin son derece siyasal bir okumasını yapma imkânı verdiğini belirtiyorlar. Ymm+C.ö'ye göre, sözde ilk birikim kavramını asli birikim olarak yeniden ele alan Nejat böylece siyaseti ve zoru "artık-değerin gerçekleşmesi sorunsalından" öteye taşıyarak "artık-değerin üretiminin mümkünlük koşullarının yeniden üretilmesi sorunsalı" ile ilişkilendiriyor. Böylelikle kapitalist yeniden-üretimi, hadlerin, konumların ve sınırların inşası, çizilmesi ve yeniden çizilmesi yoluyla bir toplumsal düzen inşası olarak anlamamızı müm-

kün kılıyor. Siyasal olanın kapitalizmin yeniden-üretimindeki asli rolünün ifadesi olarak asli birikim kavramsallaştırmasının iç savaş kavramsallaştırmasıyla bağının altını çizen Ymm+C.ö., hadlerin ve sınırların istikrarlı ve kalıcı bir dengeye oturmasının imkânsızlığı, yani toplumun imkânsızlığı vurgusu üzerinden tartışmalarını derinleştiriyorlar. Bu siyasal okumayı ve bu okumanın kavramlarını muhafaza ederek eleştirel bir *Menkıbe* okumasına girişen yazarların düştüğü şöyle temel bir şerh var: "*Menkıbe* belirlenimci yaklaşımda varsayılan, komünizmin dolaysız bir ilişkisellik olduğu fikrini sürdürüyor. Hatta bizim okumamıza göre metin hem komünizme hem de kapitalizme bir dolaysızlık atfediyor." Siyasal olanın belirleyiciliğine yapılan vurgunun iç savaşın kurumsal dolayımı ve tarihselliğini ihmal ve dolayısıyla komünizmi kopuş siyasetiyle özdeşleştirme riskini beraberinde getirdiğini söyleyen Ymm+C.ö. bizi kopuş ve yerleştirme siyasetini "komünist siyasetin birbirine indirgenemez iki lehçesi olarak" görmeye davet ediyor.

"Ogün Samast'ı 'Anlamak', Rojava'da Dövüşmek: Devletçi Olmayan bir Türklük Tahayyülü" başlıklı yazısıyla Fikri Erkindik, Nejat'ın Paramaz Kızılbaş olarak Kobani'de vermiş olduğu mücadelesinin "Türklüğün ve devletin özdeşliğini bozan, devletsiz bir Türklük tahayyülünün imkânına yapılan sessiz bir vurgu"yu cisimleştirdiğini iddia ediyor ve bu sessiz vurguyu kavramsallaştırarak duyulur kılmaya çalışan provokatif bir tartışma açıyor. Bu tartışmaya girişirken yazarın temel motivasyonunu Nejat'ın *Menkıbe*'de yapmış olduğu şu tespit ve çağrı oluşturuyor: "Türkiye'yi çözümlemek istiyorsanız Ogün Samast'ı anlamak zorundasınız… Ogün Samast'ı çözümlemek...[e]lite haset faşizme karşı elitist demokrasiyi değil, komünizmi aramaktır. Ogün Samast'ı yaratan düzlemde onun bir komünar olabilme olasılıklarını yoklamaktır…. Bunu yapmamak demokratlıktır, demos'un sürekliliğine oynamaktır, yeniden üretimin vekili olmaktır, kopuş, dağılış ve komünist zeminde yeniden örgütlenme g-i-r-i-ş-i-m-i değildir!"

Nejat'ın adını koymadan pratikleştirdiği tavrı kavramsal sonuçlarına doğru takip eden Erkindik, milliyetçilikten sadece farklı olmakla kalmayan, bütünüyle milliyetçiliğe karşı bir millet temelli siyasetin varlığını, tarihini ve özgül içeriğini/programını tanım-

lamaya çalışıyor. Yazara göre, "çözülen tanrısal egemenliği ikame eden ve kurulu düzenin yeni teolojik-politik dayanağı olarak tahayyül edilen ulusu kendine merkez alan siyaset milliyetçi siyasettir ve bu siyasetin ideal tipi faşizmdir. Geleneksel cemaatlerin geride bıraktığı boşluğu dolduran modern cemaat olarak ulusu kendine merkez alan siyaset ise popülizmin-halkçılığın anarşizan ve sosyalizan akımlarında ifadesini bulur." Bu ayrımı esas alan yazı anarşizan-sosyalizan bir Türk halkçı çizgi geliştirmek yönünde bir çağrıda bulunuyor.

Bölüm III: Türkiye Sol Tarihi

"Menkıbevî İmge ve Gerçek: Anlam Kaydırmacalı 71 Devrimciliği", bu kitabı oluşturan makaleler içinde farklı bir yerde duruyor. Diğer bütün makaleler *Menkıbe*'de ileri sürülen fikirleri eleştirel bir rezervle geliştirmeye ve detaylandırmaya çabalarken, "Menkıbevî İmge ve Gerçek" başlıklı makalesiyle Metin Kayaoğlu *Menkıbe*'yi neredeyse bütünüyle karşısına alıyor. Kayaoğlu, Nejat'ın radikal demokrasi, HDP, Kürt hareketinin sivil toplumcu söylemleri karşısındaki eleştirelliğini, dertlerini ve sorularını paylaşmakla beraber Nejat'ın önermiş olduğu cevapları ve çıkış yollarını anti-politik buluyor; Nejat'ın, eleştirilerini yönelttiği yeni dönem libertaryenizmle bütünüyle kopmaktan uzak olduğunu ileri sürüyor.

Kayaoğlu'nun *Menkıbe*'ye, özel olarak *Menkıbe*'nin 71 Devrimciliği övgüsüne ve komünizm anlayışına yönelttiği eleştirinin temel kıstası *Menkıbe*'nin komünizmi pratikleştirecek bir pratik-politik devrimcilik mevhumuna ya da aynı anlama gelmek üzere devletle mücadele stratejisine, örgüt anlayışına ve bir baş düşman tespitine sahip olup olmadığıdır. Dolayısıyla Nejat'ın 71'in ayrıksı yönünü silahlı mücadele ve devletin cepheden karşıya alınması olarak değil de kurumsallıktan ve aileden kopuş olarak tanımlamasını kabul edilemez bulur; yazara göre, 1971 ve 1978 arasında Nejat'ın kurumsallık eleştirisi üzerinden takip ettiği ve oldukça önemsediği farkın bugüne vereceği kıymetli bir mesaj yoktur. Aynı eleştirel kıstasa dayanılarak, Nejat'ın kurumsallık eleştirisinin bir uzantısı

olarak geliştirdiği arkadaşlık ve sır merkezli örgüt anlayışı da sert bir eleştiriye konu olur. Yazara göre, devletle baş etmesi mümkün olmayan ve aslında böyle bir derdi de olmayan bir arkadaşlar topluluğunun gündelik olanın çelişkileri içinden "komünizm ya da komünallik çekip çıkar"ması olacak bir iş değildir. Kısacası Kayaoğlu *Menkıbe*'yi naif ve negatif anlamda çocukça bulur: "Menkıbe'nin komünizmi komünizmcik, komünisti komünistçiktir."

"Ermeni Soykırımı ve Sol Tarihyazımı" başlıklı yazısıyla Muzaffer Kaya, Nejat'ın hem Paramaz ismi hem de *Menkıbe* ve diğer yazıları üzerinden sosyalist solu yeniden düşünmeye davet ettiği Ermeniler ve Ermeni Soykırımı meselesine değiniyor. Kaya sosyalist tarihyazımının milliyetçi kısıtlarını deşifre etmeyi amaçlıyor. Yazının temel kalkış noktasını Ermenileri, en son da Hrant Dink'i masum kurbanlar olarak sunan ve depolitize eden liberallere/solliberallere Nejat'ın yönelttiği sert eleştiri oluşturuyor: "Belki de sahiplenilmesi gereken şey Ermenilerin mağduriyeti değil, farklı ideolojik eğilimlerle günümüz Türkiyesi'nin inşasına kafa tutma ihtimalleridir." Hal böyleyken, Ermeni soykırımı herşeyden önce İmparatorluğun en diri ve radikal-liberter unsurlarının mücadelesinin imhası anlamına gelirken nasıl olur da "Türkiye sınırları içinde yaşanan bu sol mücadele deneyimlerini, Türkiye solu olarak... kendi mücadele tarihimizin bir parçası olarak göremiyoruz?" diye soruyor Kaya. Derlememizin son kısmında ise, okurun başvurması için Suphi Nejat Ağırnaslı tarafından yazılan Menkıbe'nin tam metnine yer veriyoruz.

***

Menkıbe'nin kaleme alındığı 2012 yılından bugüne Türkiye'de ve dünyada yaşananlar kapitalizm ve küresel sağ popülizmin 'şok doktrinine' karşı devrimci bir 'kriz bilinci' ve düşünceyi sınırlarına çağıracak soğuk kanlı bir analiz ihtiyacını daha da belirginleştirdi. Elbette, *Menkıbe*'nin ele aldığı tarih, özneler ve olaylar kümelenmesi de şimdinin perspektifinden başka türlü gözükecektir. Bu nedenle, elinizdeki derleme hazır reçeteler sunmak yerine *Menkıbe*'nin yöntemini anlamaya ve 'olasılıklar yoklaması' davetine iştiraka dair

düşünsel bir çabadır. Nejat'ın arkadaşlarına bıraktığı veda mektubunda arkadaşlarından bir dileği vardı: "Türkiye'nin batısında sıradan emekçi insanların hayatını büyüleyecek, sıradan kahramanlar çıkaracak büyük bir çıkışın tohumlarını, hakikat arayışçılığının öncü ve artçı örgütünü yaratmanız dileğiyle..." Bu dileğin beklentisini karşılamaktan henüz çok uzakta olmak bizi Nejat'ın hatırası karşısında mahcup bırakıyor; öte yandan, onun sınırsız devrimci arzusunun ve eleştirelliğinin kavramları ve teorisini diri tutmak ve yeniden üretmek üzere bu derlemeyi ortaya koymuş olmanın mutluluğu da bizimle. Umuyoruz ki bu derleme hayal gücünün iktidarı peşinde olanların istifade edebileceği bir mütevazı kaynak olabilsin. Son sözü Nejat'a bırakalım:

Hayalgücü İktidara!

Her Yürek Devrimci Bir Hücredir!

I.

Kapitalizmin Kırılgan Teşekkülü

Kaçış Çizgisi Olarak Canlı Emek

Elif Cansen

Yeniden düşünme edimi, kavram ve kategoriler arasında yeni tercihler yapmak değil, bunlar arasındaki ilişkileri yeniden konumlandırmak, zaten ifade edilmiş olanı yeniden anlamlandırmaktır. Karl Marx'ın (1999) şeylere "biçim veren ateş" olarak nitelediği ve bir olumlama olarak gördüğü canlı emek kavramı da belki günümüzde en çok buna muhtaç. Zira bu olumlama, canlı emeği bilincin nesnesi olmaktan çıkarıp yaşam üretme arzusunun ufkuna açma ve böylece onun diğer bütün metalardan farkını ortaya koyma imkânı verir. Marx "emek, canlı, biçim veren ateştir; şeylerin geçiciliği, zamansallığı, onların canlı emek zamanı tarafından biçimlendirilmeleridir" ifadesiyle canlı emeğin somutluğuna, yararlılığına ve elbirliğine atıfta bulunur. Diğer metaların yararlılığı ve maddiliği kendi tekil varlıklarında tüketilirken, canlı emek farklı somut emekler tarafından üretilmiş her nesnede yaşamaya devam eder, her üretim ediminde bunları kendi etkinliğinin konusu haline getirerek yaratımını sürdürür. Sadece metaları değil, toplumsal değer üretiminin ilişkiselliğini de üretir. Bu anlamıyla tıpkı Marx'ın (1993) kapitalizmde "insanlar arasındaki ilişkilerin şeyler arasındaki ilişkiler olarak göründüğü" meta fetişizmi eleştirisinde olduğu gibi, yaşamı akıtan, toplumsal ilişkiselliği kuran metalar değil canlı emektir. Sermaye canlı emeğin toplumsal değer üretme arzusunu güce dönüştürerek kapmaktadır.

Marx'ın da ifade ettiği üzere ne artı değeri ne de sınıfları kendisi bulmuştur; Marx'ı farklı ve anlamlı kılan, canlı emeğin elbirliği ile ürettiği toplumsal değerin nasıl özel mülkleştirildiğini ve sınıf ilişkilerinin nasıl üretildiğini açığa çıkarmış olmasıdır. Marx böylece şeylerin üretimini iktidar ilişkilerinin üretimine bağlayarak, kapi-

talist toplumsallığın kuruluşunu ve işleyişini politikleştirir. Elbette, Marx'ın canlı emeği olumlaması, sermayenin diyalektik öznelliğinin içinden emeğin eşdeğerlik ve ölçü dolayımıyla ücretli emekte temsil edilmesi olarak okunabileceği gibi, emeğin öznelliğinin içinden kendini değerli kılma, farklanma ve kolektifliğin kurucu gücü olarak da okunabilir. Marksist geleneğin çoğu kesimi, bu ifadeyi sermayenin diyalektiği içinden okumuş ve canlı emeğin öznelliğini özgürleştirmek yerine onu sermayenin öznelliği içine hapseden politikaların kurucu gücüne dönüştürmüştür. Oysa Marx, sermayenin kendini olumlamasının bütün uğraklarını analiz ederken canlı emeği sermayenin önünde bir sınır ve engel olarak tanımlar ve tam da bu yüzden canlı emeğin peşini asla bırakmaz. Dahası, işçi sınıfını politik olarak önemserken, kapitalizmdeki sınıfsal güç ilişkileri içinde sadece işçi sınıfının politik öznelliğinin, yani canlı emeğin sermayeyi ortadan kaldırabileceğini görür. Dolayısıyla Marx, canlı emekte işçi sınıfının farklılaşma gücünü, sınıf olarak kendini reddetme ve sınıfsızlaşma gücünü olumlar. Yoksa işçi sınıfının sermayenin diyalektiğine kapatılmasını değil. Bu yüzden canlı emek Marx'ın kaçış çizgisidir. Buradan düşünmek, Marx'ın, canlı emeği, emek zaman ölçüsü altında ücretli emek biçiminde sermayeyi üreten bir güç olarak görmeyi reddettiğini tanımak ve her daim ölçü dışına çıkmanın, kendi elbirliğinin farkını ve çokluğunu olumlamanın ve kendini değerli kılmanın kudreti olarak görme ufkuna açtığını teslim etmektir.

Bu ufuktan baktığımızda, canlı emek Marx'tan bize kalan en önemli mirastır ve sermayeyi kuran değil yerinden edecek antagonizma üzerine düşünme olanağı açar. Bu antagonizma, emeği sermayenin gelişim yasaları içinden okuyan Marksistlerin iddia ettiği gibi ücretli emek ve sermaye arasında değil, nesnelleşmiş emekle nesnelleşmemiş emek, yani sermayenin başkalaşmış biçimi olan ücretli emekle sermayeyi üretmeyi, dolayısıyla kapitalist işi reddetme kudretine sahip canlı emek arasındadır. O halde toplumsallaşmış emeğin soyutluk düzeyi ve işbölümünün yaygınlığı ile derinliği, canlı emeğin nesnelleşmiş emekle tahakküm altına alınması temelinde sınıflaştırma ilişkisinin sürekli yeniden üretilmesi bağlamında okunmalı, nesnelleşmiş emekle nesnelleşmemiş canlı emek

arasındaki antagonizma bu sınıflaştırma ilişkisini üretmenin reddine, yani sınıfsızlaşmaya oturtulmalıdır. Zira sınıflaştırma, aynı zamanda canlı emeğin değersizleştirilmesi, yaşam üretme kudretinin olumsuzlanmasıdır. Canlı emeği sermayenin iktidar düzleminden çıkarıp, özgürleşme ufkuna açılan bir kaçış çizgisi olarak düşünmenin zamanıdır şimdi. Kaçış çizgisi olarak canlı emek, sınıfsızlaşmanın politik öznelliğinin virtüelliğini taşıyan kurucu güçtür. Böyle bir okuma bizi, modernist Marksizmin, diyalektiği, özne ve bilinci, ücretli ve üretken emeği yüceleştiren ve politikayı da kurulu, sabit güçler arasındaki çelişkilere indirgeyip oluş halindeki ilişkisel güçlerin antagonizmasını görünmez kılan düşünme biçiminden kurtarır.

Ölçü antagonizma değil çelişki kurar

Sermayenin "şey" değil "bir ilişki" olduğunu Marx'tan biliyoruz. Dolayısıyla sermayenin politik öznelliğinin, sırf şeylerin değil şeyleştirici ilişkilerin de üretimi olduğunu ve ancak bu sayede tek tek bireylerin emeğinin basit toplamını değil, bu toplamı ziyadesiyle aşan toplumsal emeğin elbirliğini özel mülkleştirdiğini kolayca anlayabiliriz. Burada can alıcı nokta, şeyleştirici ilişkilerin üretiminde canlı emeğin değersizleştirilerek sınıflaştırılması, eşdeğer ve ölçü dolayımıyla ücretli emekte temsil edilir hale getirilmesidir. Böylece kendisi değer olmayan ama değer üretme kudretine sahip, bedeninden ayrılmamış, "mutlak yoksulluk olarak" varolan, şey olarak değil kendinde etkinlik olarak, değerin kaynağı olarak canlı emek, sermayeyi değil kendini değerli kılmanın maddi olanaklarından koparılmış olur (Negri, 2006). Bu koparılmanın tarihselliği, Marx'ın (2011) ilksel birikim, biçimsel boyunduruk ve gerçek boyunduruk olarak nitelediği uğraklar boyunca belli emek biçimlerinin ve değer üretim ilişkilerinin genelleştirilmiş meta üretimi ve ücretli emeğe dayalı sınıflaştırma ekseninde ya tasfiye edilmesini ya da sermayenin diyalektik işleyişine içerilerek sürdürülmesini ifade eder. Bütün bu uğraklarda ölçü, sermayenin diyalektik öznelliğinin tahakkümünü işletir ve emekle sermaye arasındaki antagonizma

ücretli emekle sermaye çelişkisine, değerle değişim değeri arasındaki antagonizma kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki çelişkiye, devrimle tahakküm arasındaki antagonizma ise reformizm ile tahakküm arasındaki çelişkiye indirgenerek gizlenir.

İlksel birikim dönemi, sermayenin diyalektik işleyişindeki ilk antagonizmanın, yani değer ile değişim değeri arasındaki antagonizmanın, kullanım değeri ile değişim değeri çelişkisine dönüştürülmesinin uğrağıdır. Bize değişim değeri temelli toplumsal ilişkilerin ilk nüvelerini verir. İlksel birikim, sermaye açısından zorla el koyma, yerinden etme, feodalizmin kodlarını çözme ve yeniden kodlama yoluyla kendini mülkleştirme iken, canlı emek açısından tam bir mülksüzleşmedir. Canlı emeğin değer ve yaşam üretme kudreti, sadece kendini değerli kılabileceği üretim araçlarından değil, ilişkilerden de yoksun bırakılarak kapitalist değişim değeri üretim ilişkilerine tabi kılınır. Marx'ın ifadesiyle (2011), bir yanda emeğinden başka satacak hiçbir şeyi olmayan "özgür emekçiler", öte yanda üretim araçlarının sahibi olarak kapitalistler ortaya çıkar. Bunları bir araya getirecek olan şeyse, sermayenin kullanım değeri ile değişim değeri çelişkisi üzerinden kapitalist toplumsallaşma ilişkisini kurması ve değerin ölçüsünü emek zamana bağlamasıdır. Artık değişim değerine dayalı sınıflaştırma ilişkisi başlamış, canlı emeğin emek gücüne dönüştürülerek metalaştırılmasının ve değişim değerlerinin eşitlenmesi temelinde kurulan bireyci özgürlük söylemi içinde özneleştirilmesinin önü açılmıştır. Kapitalizm feodalizmin sınıfsal kodlarını çözmüş, emek zamanın nicelikselleştirilmesi temelinde canlı emeği yeniden kodlamaya ve kapmaya girişmiştir.

Biçimsel boyunduruk dönemi, emek zamanla ölçülen emeğe dayalı toplumsal değer üretiminin genelleşmesini ifade eder. Sermaye, vasıflı ama emek araçlarından mülksüzleştirilmiş canlı emeğin elbirliğini fabrika zamanına ve mekânına tabi kılarak artı değer üretimi gerçekleştirir. Gerekli emek zaman ile artı emek zaman arasındaki diyalektiğe dayalı değer üretme ilişkisi, canlı emek açısından gerekli emek zamanın, sermaye açısından ise artı emek zamanın artırılmasına dayalı mücadelenin eksenidir. Sermaye işgününü uzatarak mutlak artı değeri artırmayı hedeflerken, canlı emek kendi gerekli emek zamanının karşılığı ücreti artırmayı hedefler.

Gerçek boyunduruk dönemi ise, nispi artı değer üretimiyle ve emek aletlerinin makinelerle ikamesiyle nitelenir. İşçi, emek süreci üzerindeki bütün hâkimiyetini kaybeder ve "makinenin uzantısı" haline gelir. Böylece Marx'ın ifadesiyle söylersek, "nesnelleşmiş emek, canlı emek üzerinde bir egemenlik ve komuta olarak ortaya çıkar… canlı emek tarafından hayat verilen emeğin ürünü, yani nesnelleşmiş emek, yabancı bir güç olarak canlı emeğin karşısına dikilir" (1999). Bu, sermayenin organik ve teknik bileşiminin artması temelinde emeğin verimli kılınması anlamına gelir ve mutlak artı değere dayalı emek zamanı tasfiye eder. Sermaye emeği verimlileştirerek tahakküm altına alır. Elbette emeğin boyunduruk altına alınmasının bu tarihsel uğrakları, Marx için emeğin toplumsallaşma derecesinden ve buna bağlı olarak değer üretim ilişkilerinin dönüşümünden ayrı düşünülemez. Ama asıl önemlisi, Marx'ın bu süreçleri "boyunduruk" nitelemesiyle ifade etmiş olmasıdır. Bu niteleme, Marx'ın sermaye analizini ekonomik bir analize indirgeyen Marksistlerin aksine, Marx'ın sermayeyi şeylerin üretimi olarak değil, bir iktidar ilişkisi üretimi olarak gördüğünü gösterir. Değerin kaynağı olan canlı emek, değerin ölçüsü emek zamanla boyunduruk altına alınır. Sermayenin diyalektik öznelliği; canlı emeğin ikili karakteri, yani nesnelliği ile öznelliği, kullanım değeri üretme kudreti ile değişim değeri üretme gücü, somutluğu ile soyutluğu arasında öyle bir ikilik kurar ki sermaye bütün zenginlik sanki canlı emek tarafından değil de kendi tarafından üretiliyormuş gibi canlı emeğin karşısına dikilir ve itaat talep eder. Bir yanda sermayenin başkalaşmış biçimi ücretli emek, öte yanda ücretli emeğin yabancılaşmış biçimi sermaye, sermayenin politik öznelliğinin kurucu gücü parada soyutlaşan tahakküm ilişkisini birlikte örer. Oysa sermayenin pürüzsüz işliyormuş gibi görünen tahakkümü, hem her daim canlı emeğe bağlıdır hem de onun tehdidi ile maluldür. Sermaye kendi öznelliğini güvence altına almak, yani artı değerin toplumsallaşmış biçimi kârı gerçekleştirmesinin önündeki bütün engelleri aşmak için ölçünün toplumsallaşmış tahakkümünü pekiştirmek, bütün yaşam güçlerini kapmak ve kodlamak eğilimindedir. Ölçüye vuramadığı, kodlayamadığı ve kapamadığı tek şeyse canlı emektir. Bu yüzden "canlı emek kapitalizmin imkânsızlığıyla

varoluşudur" (Ağırnaslı: 301). Bu "imkânsızlık", sermayenin mütemadiyen kendi ürettiği engellere, en başta da canlı emeğe çarpmaya mahkûm olmasıdır. Zira canlı emek, hem potansiyelinde belirlenmemiş ve belirlenemeyecek olan hem de aktüelliğinde belirlenmiş olandır. Bu yüzden her zaman potansiyel ve aktüel olanın sınırındadır (Read, 2016). Sermayenin değer üretme gücüne dönüşebileceği gibi, bunun reddine de dönüşebilir. Nasıl ki sermaye ilişkilerinin üretilmesinin imkânı haline geldiyse, komünalist ilişkileri üretmenin de imkânıdır. Bu, canlı emeğin özünde ve mutlak bir özgürlükçü güç olmasından değil, özgürlükçü ilişkiler kurabilecek kudrete sahip olmasındandır. Emekle sermaye arasındaki antagonizma, ikisi arasındaki ontolojik farktan kaynaklıdır. Canlı emeğin kapitalist ilişkiler üretmenin dışında başka toplumsallık imkânlarına açılabilmesi, tam da nedeni dışarıda değil kendinde bir ontolojik güç olarak içkin, ölçü dışı bir yaşamı üretmesi bakımından yaratıcı, üretimi ve yaratımı yeni değer üretmenin politik öznelliğine açma kudreti bakımından ise stratejik bir etkinlik olmasındandır (Weeks, 2013:173-174). Sermayenin öznelliği diyalektiktir, oysa emeğin öznelliği farklanma kudretindedir. Bu yüzden, sermaye kendini olumlamak için istese de kendi karşıtından yani canlı emekten kaçamaz, oysa canlı emek kendini olumlamak için sermayeye mahkûm değildir. İşte sermayenin bütün krizleri, canlı emeği tahakküm altına almayı başaramadığı, sınıflaştırma ilişkisini sürdüremediği, yani emek zaman ölçüsünün diyalektiğini işletemediği yerde patlak verir. Bu krizler, canlı emeğin öznelliğinden bakıldığında, kapitalist işin reddedildiği, ölçüden kaçıldığı veya kendi ihtiyaçlarını genişletme iddiasında bulunduğu, velhasıl kendini, arzusunu ve farklılaşma gücünü olumlama pratiğiyle sermayeyi zora soktuğu uğraklardır. Bu yüzden krizler, canlı emeğin sermayeden kopmasının ya da "ayrılma mantığı"nın olanağıdır (Negri, 2006). Dolayısıyla Marx'ın dediği gibi, "Bir yandan ücretli emeğin devamını diğer yandan sermayenin ortadan kaldırılmasını istemek, kendi içinde çelişik ve kendi kendini çürüten bir taleptir" (1999: 221). Gelgelelim, Marx'ın bu soyutlaması, Marksistler tarafından canlı emeğin kendi öznelliğini olumlaması üzerinden okunamayınca, canlı emeğin öznelliği sermayenin diyalektik öznelli-

ğine kapatılarak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ve yirminci yüzyılın ilk yarısında işçi sınıfının politik mücadelesinin ekonomik mücadeleye indirgenmesiyle reforme edildi. Ücretli emeğin hem kapitalist hem de sosyalist rejimlerde yüceltilmesi ve üretim fetişizmi temelinde olumlanması, canlı emeğin öznelliğini iktidarın işleyişini sürekli yeniden üretecek mekanizmalarla içermeyi mümkün kıldı. Canlı emek, işçi sınıfı kimliğiyle sabitlendi. Nejat'ın dediği gibi belki de "bize 'büyük işçi sınıfı devrimleri' veya 'eylemleri' olarak anlatılan olayların ekseriyeti aslında işçi olmaktan pek hoşlaşmayanların serüveniydi" (Ağırnaslı: 291). Dahası "işçi olmaktan hoşlaşmayanların" devrimlerinin ve eylemlerinin, ya işçi sınıfını temsil eden örgütler ya da sermaye tarafından yeniden ölçüye tabi kılınıp kapılmasıydı.

Eğer bugün canlı emeği özgürleşme ufkuna açacaksak, Marx'ın genel zekâ, ortak olan ve elbirliği kavramlarını, emeğin çokluğu ve farklılaşabilme gücünün olumlanması üzerinden düşünebilmeliyiz. Zira bu kavramlar, günümüzde canlı emeğin ölçülemez öznelliğinin kurucu unsurları olmaları bakımından sermayenin ufkundan taşar. Burada, Marx'ın biçimsel ve gerçek boyunduruk olarak adlandırdığı süreçlerin ötesinde, "genel zekâ" ve ölçülemezlik kavramlarıyla ilişkilendirilebilecek biyopolitik üretim süreci başlar.

Biyopolitik üretim, "teknik makineden toplumsal makineye", şeylerin üretiminden "üretimin üretimi"ne ya da ekonomik değerlerin üretiminden öznelliklerin üretimine geçişe işaret eder. Artık ne üretim sadece fabrika zamanına ve mekânına sıkıştırılabilir ne de emek sadece fabrika zamanı ve mekânında nicelikleştirilmiş bir ölçüye tabi kılınabilir. Üretim de emek de, fabrika zamanının ve mekânının dışına taşmış, toplumsal fabrikada şeylerin üretimiyle birlikte yaşam biçimlerinin, öznelliklerin üretimine geçilmiştir. Bu manada, metalaşmış niceliksel zamanın yanı sıra metalaşmış niteliksel zamanın sermaye tarafından özel mülkleştirilmesinden söz etmeliyiz. Marx'ın öngördüğü üzere,

> canlı emeğin nesneleşmiş emek karşılığında değişimi; yani toplumsal emeğin sermaye ve ücretli emek karşıtlığı halinde konumu –*değer ilişkisinin* ve değere dayalı üretimin son gelişmesidir. Bunun koşulu,

> doğrudan emek zaman kitlesi, zenginlik üretiminin kesin etkeni olarak uygulanmış emeğin niceliğidir. Oysa büyük sanayi geliştiği ölçüde, gerçek zenginliğin yaratılması, emek zamanından ve işe koşulan emek miktarından daha ziyade, emek zamanı boyunca harekete geçirilen aracıların gücüne bağlı hale gelir. Bu aracıların etkili gücü, onların üretimine harcanan doğrudan emek zamanı oranına değil, daha ziyade bilimin genel durumuna, teknolojik ilerlemeye veya bilimin üretim sürecine uygulanmasına bağlıdır (2003: 174).

Bugünden düşünürsek, mevcut üretim süreçleri canlı emeğin sadece emek zamanını değil, zihinsel, duygulanımsal ve iletişimsel bütün kapasitelerini işe koşarken, ürün olarak da bu kapasiteleri üretmektedir. Toplumsal soyut emeğin bu gelişmişlik düzeyinde canlı emeğin kendisi de sabit sermayeye dönüşmektedir. Velhasıl öznellikler öznellikleri üretmekte ve üretim dolaysızca biyopolitik hale gelmektedir. Emeğin bu şekilde yalnızca şeylerin değil, şeylerin üretimini mümkün kılan koşulların da doğrudan üreticisi haline gelişi, emeğin örgütlenmesinin ve düzenlenmesinin, emek araçlarıyla buluşmasının, elbirliğinin koşullarının yaratılmasının da artık sermayeden bağımsız işleyebildiğini göstermektedir. Öyle ki, sermayenin, emeği ve üretim araçlarını bir araya getirme, elbirliğini örgütleme işlevi hepten kaybolmasa da hayli zayıflamış durumdadır. Sermaye artık sadece emeğin elbirliğiyle yaratılan ortak zenginliğe dışarıdan el koyma işlevini yürütmektedir. Ancak üretimin sermayeden böylesine bağımsızlaşmış olması, emek sömürüsünün ortadan kalktığı değil, aksine bu sömürünün şimdi tüm yaşama yayılmış olması bakımından çok daha yoğunlaştığı anlamına gelir. Aynı nedenle, canlı emeğin elbirliğine dayalı ortak olanının gücü ile sermayenin bu ortak olanı kontrol etme ve kendine mal etme gücü arasındaki antagonizma da bir o kadar keskinleşmiş durumdadır (Negri ve Hardt, 2011: 285).

Biyopolitik üretimde fabrika zamanını ve mekânını aşan bir elbirliğinin yaratılması, üretim zamanı ile yaşam zamanı ya da Marksist terimlerle ifade edersek, iş zamanı ve boş zaman arasındaki ayrımın muğlaklaştığı ve bütün yaşamın işe dönüştüğü uğraktır. Bu yüzden emek ile sermaye arasındaki antagonizmayı artı emek zaman ölçüsünü dayatarak diyalektikleştirmek sermaye açısından

imkânsız hale geliyor. Aynı imkânsızlık, canlı emeğin öznelliğini ücretli emeğin politik öznelliğine temellendiren ve en nihayetinde reformizme kadar varabilen işçi sınıfı politikaları için de geçerli. Artık canlı emekle sermaye arasındaki antagonizma, ne sermaye ne de ücretli emek siyaseti açısından diyalektikle reforme edilebilir. Bu anlamıyla biyopolitik üretim dönemi, sermayenin canlı emeği sınıflaştırmaya dayalı diyalektiğinden ve bunun yarattığı çelişkilerden kopan, bunun yerine canlı emeğin sınıfsızlaşmaya dayalı özgürlük pratiklerine temellenen bir politik öznellik yaratımının olanaklarını barındırır. Emeğin kendini değerli kılmasının ve kudretini olumlamasının ufku, artık sermayenin diyalektik mantığı ile değil canlı emeğin antagonist ayrılma mantığı ile belirlenebilecektir (Negri, 2006).

Ölçünün diyalektiğinden farkın antagonizmasına

Biyopolitik üretimde canlı emeğin bir kaçış çizgisine dönüşme ve kendini değerli kılma imkânları, yine canlı emeğin sermayenin ölçü diyalektiğinden taşan güçleri üzerinden düşünülmelidir. Canlı emeğin sermayeyle farkını antagonizmaya çevirerek kendini olumlayabilmesi, kendinden ayrılamaz olan farklılaşma güçlerini, çokluk istencini ve elbirliğinden gelen kolektif yaratıcılığını olumlamasıyla mümkün olabilir. Canlı emeğin kendini olumlama güçlerini, Marx'ın genel zekâ, elbirliği ve kolektiflik kavramlarında bulmak mümkündür. Genel zekâ; canlı emeğin çokluğunun gücü, birikmiş bilgiler, teknikler ve beceriler, mücadeleler ve dönüşüm arzuları tarafından yaratılan kolektif bir toplumsal zekâyı ifade eder. Genel zekâda bir artış, her zaman canlı emeğin stratejik etkinlik gücünde bir artış demektir. Bu artış, sermayenin iktidarını hükümsüz kılacak, onu krize sokacak düşünme ve eyleme olanaklarını çoklaştırır ve emeğin kapitalist değer üretiminin toplumsallığına alternatif bir yaşamı tahayyül edebilmesini mümkün kılar. İşçi olmanın dertleri üzerinden değil, işçi olmanın kendisinin dert edinilmesi üzerinden bir politik öznelliğin ufkunu açar. Canlı emekten ayrılamaz olan ve onun varolma ve eyleme gücünün kaynağını oluşturan ortak olanıdır. Kapitalizmin ilksel birikim sürecinden biyopolitik üreti-

me kadar uzanan tarihi boyunca aslında sermayenin göz diktiği ve sürekli el koymaya ya da özel mülkleştirmeye yeltendiği şey, emeğin ortak olanıdır. Ortak olandan kastettiğimiz şey, emeğin ancak başka güçlerle bileşime girerek kolektifleşebildiği oranda varolma ve eyleme gücünü sürdürebilmesidir. Canlı emek, üreticiliğini sadece çoklukta ve kolektiflikte olumlayabilir; canlı emeğin özü ortak olandır, ortak olanın özü ise çokluk. Oysa sermaye ancak emeğin ortak olanını kapitalist değer üretimine tabi kılmayı başardığında, canlı emeğin çokluğunu ölçüye indirgeyerek onun gücünü ve yapabileceklerini sınırlandırdığında varlığını sürdürebilir. Dolayısıyla canlı emeğin gücü ortak olanı yaratmak ve çoklaştırmak iken, sermayenin gücü bu ortak olanı özel mülkleştirmektir. Ortak olanla ilişkili olarak canlı emeğin kendini olumlamasının diğer gücü, elbirliğidir. Marx'a göre elbirliği, canlı emeğin kolektif yaratma etkinliğidir. Sermaye kapitalist değer yaratma ilişkileri içinde olumsuzladığı kolektif etkinliği böylece canlı emeğin olumlayıcı gücü olmaktan çıkarır, ama asla yok edemez.

Günümüzde sermaye, canlı emeğin genel zekâsının yaratıcı akışlarını, ortak olanın maddi olanaklarını ve elbirliğinin ölçülemez gücünü engellemekte belki de kapitalizmin tarihinde hiç olmadığı kadar zorlanıyor. Bu yüzden sermayenin yaşamı olumsuzlayan ölümcül gücü ile canlı emeğin yaşamı olumlayan gücü arasındaki antagonizma, komuta güçleri olarak savaş ve finansın şiddetiyle keskinleşmiş durumda. Şimdi canlı emeğin farklılaşma gücünü olumlamasının politik öznelliği, bütün yaşam güçlerinin demokratik özerklik temelinde öz savunma ve öz örgütlenmelerine bağlıdır. Canlı emeği, sermayenin ücretli emeğinde, devletin ulusunda, cinsiyet kimliklerinde sabitleyip özneleştiren bütün iktidar ilişkilerine karşı ücretli olmayan emeği, devletsiz ulusu, cinsiyetlendirilemeyen bir cinsiyeti düşünebilmenin ufkundayız…

Kaynakça

Marx, K. (1999) *Grundrisse 1*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2003) *Grundrisse 2*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1993) *Kapital 1*, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2011) "Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları", *Kapital 1*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap.

Negri, A. (2006) *Marx Ötesi Marx*, çev. Münevver Çelik, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Negri, A. ve Hardt, M. (2011) *Ortak Zenginlik*, çev. Eflâ Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Read, J. (2016) "Radicalising the Root:The Return of Philosophical Anthropology to the Critique of Political Economy", *Crisis & Critique*, 3 (3): 310-332.

Weeks, K. (2013) *Feminist Öznelerin Kuruluşu*, çev. İlkay Özküralpli, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Oyun, Komünizm, Bodrumlar ve Sırlar...

Nazan Üstündağ

Komünizm "fark" değil "bambaşka" olandır, topluma paralel gitmez onun teşekkülünü kırar.
Üçüncü sayfa, asli birikimdir, diğer sayfalar o çatışmaların anlamının dolaylanışı ve ötelenişidir.

Suphi Nejat Ağırnaslı, *Menkıbe*

I.

Dünyanın içinde başka bir dünya açmanın adıdır oyun. Sadece oynayanların sırlarına vakıf olduğu, gönüllü iştirak edilen, kimliğinizi geride bırakıp kendinizi takım arkadaşlarınız için kullanışlı ve kullanılır kıldığınız bir kurulum. Oyun, isminizden özgürleşerek başka isimler alabildiğiniz, beyin kıvrımlarınızı normal hayatta işe yaramaz diye addedilen düşüncelere büyük bir açlıkla açtığınız, muhabbet üreten ve muhabetten türeyen bir alemdir. Oyun gençliktir, çünkü avaredir. Oyun hayvanla insanı ayıran çizgiyi ortadan kaldırır: yararsız bir eyleyiştir çünkü.[2] Nesneyle

2 G.W.F. Hegel ve Karl Marx'a atıfla emeğin insanı hayvandan ayırıcı en kıymetli değer olduğunu söyleyenlere inat, Georges Bataille (1991) bu düşüncenin insanın kendini hayvandan ayırmak için uydurduğu ve medeniyeti kurucu bir fikir olduğunu söyler. İnsanın hayatının önemli bir bölümü yararsız eyleyişlerle geçer. Bu yararsız eyleyişlerden erotizm ve şiddet, Bataille'a (1991) göre, insanın varoluşu ile ilgili hakiki bir kavrayışa kavuştuğu anlardır. Oyun ve oynaşma da böyle düşünülebilir. *Menkıbe* de meşgale ve işgal kavramlarını bir araya getirerek bir yandan "iş" ve sömürü arasındaki sıkı ilişkiyi afişe ederken, bir yandan da Bataille (1991) gibi, emeği sorgulanmaz ve varoluşsal bir kavram olmaktan çıkartıyor. Nejat sade-

özneyi birleştirir: çünkü oyun oynarken bir zardan ibaret hale düşer, yerden çekilen bir kağıtla özdeş hale gelirsiniz. Oyun, zevkinin nerden geldiğinin anlatılamadığı bir gizli dildir. Efsundur.

Oyun bir çeşit eşitliktir: Kazanını belli olunca keyifsizleşir. Belirsizliktir: Roller sabitleşince sıkar. Oyunda dünya askıya alınır: Oyuna normal hayatın kurallarını sızdırmaya kalkışan oyunbozandır.

Oyun risklidir: Riske kendini teslim etmeyenin, verilmiş ismini geride bırakmayanın, oyunda aldığı ismi tehlikeye yatırmayanın apaçık mızıkçılıkla suçlandığı belki de tek alandır oyun.

Oyun yaratıcılıktır. Oyun, kelimeleri ve eylemleri tanıdık anlam zincirlerinden kopartma, yeni dizgelere sokma, o dizgeleri tekrar tekrar anarak bir keyifli batıl, bir flört, büyük anlamlara tekabül etmeyen bir yakınlık kurma işidir. Rakiplerin kıyasıya ve büyük bir ciddiyetle birbirine söylendiği ama masadan kimsenin kalkmadığı bir sadakati çağırır.

Oyun, oynamanın yanı sıra, ordan burdan konuşmaya, başka meclislerden apartılan konuların ilgili ilgisiz ortaya saçılmasına, fragmanlarla iletişim kurmaya izin verir. Oyunda klişeler iştahla yan yan dizilir: Oyuna giren klişe iktidarını yitirir, oyuncağa döner, kullanıma açılıp komünleşir.

Oyun bir metinlerarasıdır, bir hareketlenmedir. Kurduğu dünya içinde normal dünyada dilegelmez hikâyeler anlatılır, vücudagelmez bedenler giyilir, yüzegelmez mimikler edinilir.

Şarkılar, filmler, maçlar, masallar, efsaneler ve romanlar gibidir oyun. Ama yazarsız, kahramansızdır.

Oynana oynana katmanlaştıkça, kuralları derinleşip çeşitlendikçe ve içinden çıkıp hallendiği dünyaya sızarak haddini aştıkça oyun, dünyanın buyurgan etiğini, estetiği ve bilgisini yerinden eder. Böyle durumlarda cüceler, orospular, dilenciler, sakatlar,

---

ce Bataille (1991) ve Marx'ı birbirine değil aynı zamanda Mitchell Foucault'yu ve Giorgio Agamben'i de onlara konuşturarak hatta belki de kendisinin daha hoşuna gidecek şekilde söylersek hepsinden birden apartarak şöyle diyor: "Zira meşgale canın işgalinin devlet düzeyinde bir sorun haline getirilmesi, yani istihdam ve işsizlik sorununun adeta uluslararası bir güvenlik sorunuymuş gibi ele alınışının, sağ ile solun en mutabık olduğu nokta olması düşündürücüdür" (Ağırnaslı: 307).

dullar ve piçler bir an parıldar ve birer tılsım fısıldarlar. İşte o zaman, haddini aşan oyunlara dünya ve toplum elbirliği içinde karşılık verir. Bazen cücelere, orospulara ve piçlere yeni orjinler atfedilir, elit soy kütüklerine dahil edilirler, toplumsal sorumluluklar ve kehanetlerle yüklenir, tekrar meta ilişkilerine dahil edilerek siyasi projelere lider kılınırlar. İbneler, zenciler ve sarhoşlar ölür.[3] Oyun hayata el vermiştir. O zaman o eli tekrar dağıtmak gerekir.

Yeni düzenekler icat ederek tekrar oyun oynamak yenilgiyi unutmaya da davettir. Oyun başlayınca bedenin içi ve dışı yer değiştirir: öz çeşitlenir. Oyun, zihni tekrar özgürleştirir ve evrimsel, fantastik, toplumsal, hayvansal ve maddesel bilinç altını/dışını/dışkısını uyandırır. Oyun hayal gücünü iktidar kılar. Nejat *Menkıbe*'de komünist örgüt diye düpedüz bir oyun takımı, komünizm diye düpedüz bir oyun kurulumu tariflemiştir. Çünkü oyun belki de kesin ve tek şiddetsizlik hali,[4] komünal ve komünist ya-

3 Dünyadaki yeri ile derdi olan çoğunluklara "çarparak" popülerleşen ve onlarca yazıya, çiziye ve görsele malzeme olan *Taht Oyunları* dizisini anmakta fayda var. Nejat'ın *Menkıbe*'de tartıştığı ve Apple'ın yaratıcısı olan Steve Jobs misali, popüler fantezi dizileri de özgürlük ve bununla sıkı sıkıya bağlı olan oyun arzusunu kapitalist işleyişin asıl bileşeni haline getirmekte önemli bir rol oynar. Nitekim *Taht Oyunları*'nda sanki Nejat'ın bahsettiği ve ilksel birikime dayalı iç savaşı ortadan kesecekmişçesine görünen cüce, piç ve orospu kahramanlarımız zaman içinde ya ölür (tüm zenciler, ibneler ve orospular), ya asilleşir (Tyrion Lannister) ya da onların da aslen devlet merkezli tanımlanmış gruplara ait oldukları keşfedilir (John Snow). Bunların hepsi birden "halk" adına bir savaşta asli kötülere (ak gezenler) karşı saf tutmaya davet edilerek tarihsellikleri ve bambaşkalıkları silinir. Bambaşka kalmakta tek ısrar edenin şimdilik Cercei Lannister, yani kötü kadın karakter olması, manidardır.

4 Şiddetsiz bir siyasetin imkânını teorize etme çabası içinde olan Giorgio Agamben (2011) ve Walter Benjamin (1978), bu arayışlarını çocuklukta ve oyunda bulurlar. Şiddetin hukuk ile sımsıkı bağlı olduğunu veya yeni bir hukuk ortaya çıkartmak ya da var olan hukuku sürdürmek için işe koşulduğunu düşünen Benjamin'e göre (1978) şiddetsiz olan "saf araç" olandır. Yani o anda kendini icra eden, açık eden ve başka bir amaca ulaşmak için araca dönüştürülmeyen performanslar. Bu performanslar hem toplumu hem kişiyi dönüştürür. Buna örnek olarak Benjamin, siyasi greve karşı genel grevi göstermiştir. Ancak oyunun da bu tür bir çeşit saf araç olduğunu belirtmiştir. Agamben bu fikri daha ileriye götürmüş, oyunun saf araç olduğu gibi aynı zamanda her türlü kutsallaştırmaya karşı bir dünyevileştirme (*profanation*) içerdiğini de söylemiştir. Kutsallaştırma belli şeylerin yaşamdan ayrıştırılıp başka bir alana konulması ile olur. Dünyevileştirme ise kutsalın tekrar

şamın ta kendisidir.[5]

II.

Nejat'ın komünist örgütü oyuncu olduğu gibi hikâye anlatıcısıdır da (Ağırnaslı: 337).

Bir yandan bir ilahiyat gereklidir. Bu ilahiyat Benjamin'in arayışına denk düşen ve Alevilikte ve Abdullah Öcalan'ın yazılarında rastladığımıza benzer biçimde, geçmiş olayları, isyanları, mücadeleleri, "bambaşka olma" isteklerini kendine musallat eden, evreni ve tarihi bir arada hikâyelendirebilen bir ilahiyattır. Bu ilahiyat in-

kullanıma açılmasıyla gerçekleşir. Bu anlamıyla örneğin her türlü meta kutsaldır. Oyun aracılığı ile örneğin çocukların sandalyeden ev yapması, kedinin yün yumağını top yapması ile "şeyler" dünyevileşir. İnsanlar da öyle. İnsanların kendini dünyevileştirmesi belki de en radikal oyundur. Agamben'e göre bu ayırım işinin temelinde şiddet vardır ve toplumda şiddet diyeceğimiz herşey bu ayırım işi ile sıkı sıkıya bağlıdır. Şiddetin karşısında dünyevileştirme vardır. Dilin karşısında jest. Mitin karşısında hikâye. Bu anlamıyla oyunun şiddetsizlik hali "zarar" ya da "acı" vermemesi ya da hayati risk taşımamasından değil, oyun sırasında bildik "ayrıştırma" biçimlerinin işlevsiz kılınmasından gelir. Nejat'ın yazısında "toplum" her türlü siyaset tarafından "kutsallaştırılan" bir şiddettir ve üçüncü sayfa bunun nasıl bir şiddet olduğunu, toplumu oluşturan tüm aksların birer iç savaşa döndüğünü ifşa eden (jestler) dramlarla doludur. Toplumun teşekkülünü kırmak tam da bu aksların teşekkülünü kırmak ve bu aksları dünyevileştirerek (politikleştirerek olacaktır.)

5 Demokrasi konusundaki fikirleri açısından birbirleri ile tamamen ters düşen Demir Küçükaydın (2017) ve Nejat'ın söz konusu komünizm olduğunda "oyun" kelimelerini seçmeleri tesadüf olmasa gerek: "…bu anlamıyla özgürlük, artık zorunluluğun bilince çıkması değil, zorunluluklar aleminin ötesidir: yani zenginliklerin gürül gürül aktığı; emeğin ortadan kalktığı; çalışmanın bir zorunluluk değil, ruhsal ve bedensel bir ihtiyaç, bir oyun olduğu bir dünyanın; diğer bir ifadeyle, "komünist toplumun üst aşaması" denen toplumsal sistemin özünün tanımıdır." (Küçükaydın, 2017). "Örgüt bir yayın organıdır ama yayını toplumsal söylemlerin ve çatışmaların içinden yürürlüğe sokar kendi sözü yoktur, işletir. Bu farklı söylemlerin dolaşımını ve etkinleşmesini sağlar, takip eder, yankılanması ve öz örgütlenmelere yol açmasını sağlar. Dengelerle oynar. Oyun kurucudur." (Ağırnaslı: 336). Öte yandan demokrasiyi önceleyen Demir Küçükaydın'ın (2017) oyunu zenginliklerin tamamıyla ve herkese gürül gürül aktığı bir döneme atfen kullanması, şu an ve şimdi komünizmin peşine düşen Nejat'ın ise komünizme yol verecek örgütlenme biçimi olarak oyunu tariflemesi önemli bir ayrışma olarak görülmeli.

sanlara çarpacak, onları yerinden edecek, itecek, kakacak, varoluşlarına, ben kimim ve nasıl yaşamalıyım sorularına cevap verecektir.

Bir yandan ise gene insanlara çarpan ve onları yerinden edip öteye bakmalarına vesile olan, bireylerin kahramanlıkları ve eyleyişleri üzerinden anlatılan vakayiname vardır. Nejat'a göre kahramanın ölümünden anlam devşiren bu vakayinameler bugünkü devrimci öznenin üretiminde önemli rol oynar. Nejat birincisinden bahsederken çokça Grup Yorum'a, ikincisinde ise Deniz Gezmiş'e ve Kızıldere'ye atıf yapar. Bu vakayinameler tekrarlanılamaz, onlara özenilemez ama ilham alınacak örneklerdir.

Bu iki anlatının ortak özelliği sürekli olarak olmayana, olamayana, olamamış olana can üflemesi ve ruhani alemle münazara içinde olmasıdır. Kaybedilmiş olana ağıt geçmişe değil, geçmişin olabilecekken olamamışlığınadır. Muhteşem bir filmden örnek verecek olursak akla Alain Corneau'nun (1991) yönettiği *Dünyanın Bütün Sabahları*'nda en eşsiz müziğin kelebek olamamış tırtıl, gül olamamış gonca, aydınlanamamış sabah için yazıldığının söylendiği sahne gelir.

Yine başka bir yerlerde olayları açıklayan ve unutma ve hatırlama pratiklerini organize eden, tutarlı hale getiren anlatılar vardır. Bunlara mit de denebilir. Nejat'a göre bu anlatılara sırt çevirmek gerekir. Bu sırt çevirme anlamı ertelemeye dair bir başkaldırı, iç savaşın olağan ve devlet tarafından belirlenmiş mevzilerine karşı bir direnme eylemidir. Nejat bu anlatıları anlamı ötelemekle (mitleştirmekle) suçlar. Anlamı ötelemek gerçekleşmiş olanın olaysal niteliğini, yani biricikliğini, yani dünyada başka türlü varolmaya dair iddiasını görünmez kılmaktır. Anlamı ötelemek aynı zamanda gerçekleşmiş olanın şu an içinde yer aldığımız, içinde olmuş olduğumuz kimliklerin ve kategorilerin çıkmazını gösterdiği gerçeğini de unutturur.

Nejat aynı zamanda eylemin kıssadan hisse olmasını da savunur. Yani her eylem bir ilahiyatın içinde ve özerk olarak bir anlama tekabül etmelidir.

Dünya hikâyelerle doludur ve Nejat, daha sonra bahsedeceğim gibi, metodolojik olarak yazısında kendini bu hikâyelere çarptıra çarptıra ancak izleklerinin dikte ettiği yöne karşı yol alır. Tüm bu hikâyeler

dünyayı algılama biçimimizi belirlediği ve kimlerle nasıl, neyin üzerinden ilişkilendiğimizi kendimize anlatmamızı sağladığı için önemlidir ve çoğu mitleşir, bizleri kapitalist düzleme, kuruluma, gramere dahil eder. Ancak bunların bazıları başka bir ilahiyatı, işçileşilmemiş bir devri, kimliklenilmemiş bir olasılığı, bambaşkalığı, hadlerin "toplumsal" dağıtımına dair bir isyanı, özerk ve özgür olma tahayyülünü bize musallat eder. Oyun bunların *can*landığı, *cem*leştiği yerdir. Oyun bize mitlerin iktidarlarının biraz kurnazlık, biraz ortaklaşma, biraz kandırmaca ile nasıl tuzla buz edilebileceğini hatırlatır.

III.

Son yıllarda Türkiye televizyonlarında fenomen olmuş dizilerden biri olan *Poyraz Karayel* ile Oğuz Atay'ın *Tehlikeli Oyunlar* kitabını karşılıklı bir okumaya tabi tutan Nükhet Sirman ve Feyza Akınerdem (2017) bu iki metinin ortak yönlerinin melodram ve oyun türleri arasında gidip gelmeleri olduğunu söylüyor:

> Melodram; edebiyat, film ve televizyonda kendisine farklı ifade biçimleri bulmuş bir türdür. Peter Brooks (1972), melodramın aşırı duygu yüklü, ahlakî çatışmaya ve kutuplaşmaya dayalı, kötülüğün ve iyiliğin oldukça belirgin olduğu ve iyiliğin ödüllendirildiği bir anlatı biçimi olduğunu vurgularken, esas işlevinin ahlakı temellendiren temsiller üretmek olduğunu söyler. Bu işlev, bir adalet arayışı olarak da görülebilir. Herhangi bir toplumsal gerilimin temsilin alanına girmesi ve konuşulabilir olması için o toplumu kuran genel normlara göre anlatılabilmesi gerekir. Toplumun kurduğu normatif anlayış ve değer nosyonu çatışmayı da tanımlar. Çatışma durumunda kimin haklı kimin haksız olacağını ve haklının nasıl bir zafer kazanacağını da genel toplumsal değerler ve normatif yapı belirler. Bu normları en iyi temsil eden kişi, kim olduğu önemli olmaksızın, en inanılır kişi olur. Dolayısıyla bir katil iyi bir babaysa ve suçunu da bu babalığı üzerinden işlemişse babalığın önemli bir değer olduğu toplumlarda, masum ve haklı bir pozisyona gelebilir. Belli bir toplum muhayyilesinin ürettiği norm, kişinin toplumdaki değerini belirler. Dizilerde haklılığın ve haksızlığın, bu normatif kategorilerin tanımladığı haklılık ve haksızlık ölçütlerine göre anlatılabilmesi gerekir (225).

Sirman ve Akınerdem'e göre (2017) *Tehlikeli Oyunlar* ve *Poyraz Karayel*, bir yandan "melodrama" türü ile haklıyı ve haksızı, toplumsal çatışmaların çözümünü ve adaleti ararken, bir yandan da içinde bulundukları toplumsal koşullarda adaletin imkânsızlığını, adaletin sürekli elden kaçan bir fantezi olduğunu ve çatışmaların çözümünün sürekli ertelendiği hatta dahası çözümün düşlenmediği bir dünyaya doğru gidildiğini, "oyun" türüne başvurarak sezdirirler:

> Oyun, çatışmanın melodramdan farklı bir biçimidir. Bu biçimde adalet arayışı önemsizleşir, tarafların birbirlerine kurduğu tuzaklar ve bu tuzaklardan kurtulma yollarının izlenmesi ana gerilim eksenini oluşturur. Bir tuzak diğerini takip eder ve bu ilelebet devam edebilir. Yeşilçam filmlerinin entrikasından farkı da en nihayetinde bu tuzakların karşısındakini yenmek dışında başka bir amaç taşımamasıdır (2017: 233).

Oyun gerçekten de Sirman ve Akınerdem'in (2017) savunduğu gibi adalet arayışının önemsizleşmesi midir ve yenmek dışında başka bir amaç taşımaz mı? Yoksa oyun siyasetin alanına girmemiş çatışmaları, var olan öznelerin tam merkezini mesken tutan özneleşmemiş bedensellikleri ve bedenselleşmemiş öznellikleri mi icra eder?[6] Nejat'ın kavramlarını takip edecek ve Oğuz Atay'ın kahramanlarının üçüncü sayfalık hayatlarını ve ölümlerini düşünecek olursak, oyun tam da iç savaşın komünist imkânı, melodram ise iç savaşın daha büyük ve sözde toplum adına cereyan eden bir savaşla/şiddetle kesintiye uğratılması değil midir? Nejat aşk dizileri olarak anılan melodramanın savaş ve mülkiye dizisi olduğunu söyler (Ağırnaslı:

6 Burada referans noktam Judith Butler. Judith Butler (1993) *Bodies That Matter* kitabındaki "matter" kelimesiyle hem maddeleşmiş, vücuda bürünmüş, hem de toplumsal olarak kale alınan bedensellikleri kastediyor. Yani kitabın adı "Kale Alınan ve Maddeleşmiş Bedenler" olarak çevrilebilir. Aynı kitapta Judith Butler bedenlerin maddeleşmesinin toplumsal olarak değerli bulunan sözlere ve hareketlere atıf yapılarak ve bu sözler ve hareketler icra edilerek gerçekleştiğini söyler. Ancak bu bedenler ve bu bedenlerin sözcüsü olan özneler her zaman içlerinde aynı zamanda başka imkânlar taşır. (Nejat'ın *Verhaeltnis* ve *Beziehung* tartışmasını hatırlayalım). Bu imkânlar vücutlaşmaz ve söze dökülmez ancak normun bambaşkasıdır ve norm ancak bunları her gün bir kez daha ve yeniden öteleyerek kurulur. Burada buna referans vermemin sebebi oyunun bu ötelenen halleri tekrar masaya çağırdığını ve böylelikle normun bambaşkası ile hasbihal olduğunu kastetmek içindir.

324). Bunlar hane anlatıları üzerinden toplumu yeniden kurar, kadının erkeğe, hastanın doktora karşı iç savaşını dengeye koyar ve toplumu bozma potansiyeli taşıyanlara had bildirir. Oyun türü ise toplumun kapanma ihtimalini sürekli erteleyerek, adaleti bir talebe indirgemekten kaçınarak öznelerin arayışlarına, yanılma ve yaratıcılıklarına (adeta bir Linux sistemi gibi) izin verir. Oyun biçimi yasa yapmaz, hemen şu anda ilham alabileceğimiz bir örnek icra ediverir ve adaleti böyle sağlar.

Eğer oyun adaleti önemsizleştiriyor ve yenmek dışında bir amaç taşımıyor olsaydı, reality showları, yarışma programları ve dizileri ile bugünkü popüler kültürün gerçekten de içinde bulunduğumuz kriz ve iç savaş ortamının çıkmazlığını kurgusallaştırdığını ve hatta onayladığını kabul etmemiz gerekirdi. Oysa sadece Nejat değil, hem Benjaminci bir materyalizm hem de eleştirel psikanaliz bu bakış açısına şüphe ile yaklaşmamızı sağlamalıdır. Benjaminci materyalizm bizi, önceleri bildik formatları, yani melodramatik anlatıyı deneyen televizyonun, belki de ancak şimdi potansiyeline kavuştuğunu ve ortaya çıkardığı yeni imajların içinde başka bir dünyanın hayalini taşıdığını düşünmeye sevk edecektir. Aynı şekilde eleştirel psikanaliz, melodramın beslediği ataerkil fantezilerin iflas etmesinde ve bunların yerini alan yeni formlarda, ataerkil fantezilerin kapsayamadığı hazların işaret ettiği başka imkânlara dikkat çekecektir. Oyun formunun acı dilini terk etmesi, iç dünyanın hassasiyetleri, kırılganlıkları ve bedenin yaralarının temsiliyeti üzerinden talep edilen adaletle (daha doğrusu adaletin yerine ikame edilen hukukla) ilgilenmemesi, herhangi bir norma boyun eğmemesi, oyunun adaletten topyekün vazgeçmesi değildir. Nejat'ın deyimiyle oyun hadler müzakeresi değil, hadleri basbayağı işlevsiz kılma gailesidir. Oyun var olan normlar içinde temsil edilemeyen çatışmaların, hallerin ve hallenmelerin yeridir. Egemenler tarafından karşılanabilir isteklere indirgenemeyen ve normlar tarafından mutlu sona kavuşturulamayan arzuların haz duyulabilir komünal bir mecraya çekilmesidir. Bir bakıma oyun sınırlarda gezinir: siyasileşemeyen ve siyasinin sınırında, toplumsallaşamayan ve toplumun sınırında, legal ve illegalin sınırında. Yeni teknolojiler bu sınırın daha görünür olmasını sağlamış, bu sınırı daha fazla insana açmış ve böyle-

likle toplumsal ve siyasinin sınırlarını koruyan ve bozan fantezilerin aynı anda hiyerarşik olmayan ama birbirine de konuşmayan bir biçimde imgeler dünyasında salınmasına sebep olmuştur.

Aksini düşünmek bir bakıma Nejat'ın da kendi oyununa geldiğini söylemek olur: Kitabında her ne kadar oyunu yüceltse de, Nejat ahlaki bir seçim yapmış ve "haklı" bir savaşta adalet arayışında şehit düşmüştür. Yani Nejat da melodram ve oyun arasında gidip gelmiş ama kendi yazdıklarına rağmen eylemini melodramatik olandan yana icra etmiştir. Oysa eylemi ile son mektubunu birlikte okuyacak olursak bunun böyle olmadığını görürüz. Nejat kendi deyimiyle Kobani'yi, Neverland'i olarak görmüştür. Yani bir fantezi, bir oyun alanı. Eyleminin bir "anlam" ya da "ders" içermediğini sadece dünyayı büyülemek istediğini söylemiş ve ardında kalanlara gerçek ve metaforik bir sınır yerinden seslenirken onun anısını hem siyasette tepe tepe kullanmalarını, hem de onun büyüleme eylemine öykünmelerini salık vermiştir. Yani normda değil, oyundaki yerini sıkı sıkıya mesken tutmuştur.[7] Nejat bir bakıma kendini Kobane'de olduğu gibi mektubunda da kullanılır kılmış, dünyevileştirmiş, mite ve melodramaya sırt çevirmiş, şimdi şu an ve amaca koşmayan bir saf araç oluşla örnekleşmiştir.

Peki ya Nejat'ın komünist örgütlenmeyi tariflerken iddia ettiğim gibi oyunu tariflemesi, komünizmden, adalet beklemekten vazgeçmesi, kendini adalet yerine hazza, hakikat yerine kazanma arzusuna teslim etmesinden midir? Nejat'ın *Menkıbe* boyunca ve başka yazılarında acıyı ve acının kamusal alana çıkarak seslendiği vicdanı son derece apolitik bulduğunu biliyoruz. Ona göre acı dili üzerinden konuşmak, acının kamusal alanda bir metaya dönüşerek talep üretmesi, acı anlatıcılarının, kapitalist ve liberal dünyaya dahil olmasına ve kapitalizm ve liberalizmin yasaları ile uyuşmalarına sebep oluyordu. Bu yüzden Nejat acı yerine suç dilini öneriyor ve kamusal alanda

7 Kobani bu anlamıyla iyi ve kötü arasında yaşanan bir savaş değil, iç savaşı olduğu gibi kabul eden ve icra edenlerle iç savaşın kontörlerini değiştirme arzusu taşıyanlar arsındadır. Kobani savaşı var olan toplumda ve siyasette (iç)savaşan, ve Suriye'deki savaşta yer almasa büyük ihtimal gazetelerin üçüncü sayfalarına konu olacak öznellliklerin özerk oluşumlarının birbirleri ile girdikleri bir savaş yeridir. Bu yer aynı zamanda o anda bir büyülü oyun yeridir, çünkü egemenlere inat kendi özerkliklerini, isimlerini, kurallarını, ilişkilerini inşa edenlerin meskenidir.

suçu çoğaltmanın politikanın ve eylemin belkemiğini oluşturmasını öneriyordu. Nejat'ın suç derken kastettiğinin illaki hukuki anlamda suç olmadığını kadınlarla ilgili verdiği örneklerden anlıyoruz. Anladığım kadarıyla Nejat suç derken kurulmuş dünyada had bilmemeyi, öznenin merkezinde öznelleşememiş bedenselliklere ve bedenselleşmemiş öznelliklere yol vermeyi kastediyor. Agamben'in (2011) *Dünyevileştirme* isimli kitabında uzun bir alıntı yaptığı Dostoyevski'nin *Budala*'sından Nastasya Filippovna'yı hatırlayalım:

> Nastasya Filippovna kendisinin mahfına sebep olmuş olan Alfanasy Ivanovich Totsky'e yetmiş beş bin ruble karşılığında genç Ganya ile evleneceğine söz vermiştir. Tüm tanıdıklarının misafir olarak bulunduğu odaya girer. Gecede daha ta en başından ateşli ve hasta bir şeyler vardır. Evin sahibesi sürekli "ateşim var kendimi iyi hissetmiyorum" diye tekrarlar. Kendisini inkar ederek kabul ettiği antlaşmayla birlikte Nastasya sosyetenin oyununu kuralına göre oynamayı kabul etmiş, ancak karşılığında tüm geceyi oyunun işaretinin altına sokmuştur. Bir onun bir bunun evlilik teklifini kabul eder. Rogozhin'in cebinden yüzbin rubleyi alıp ateşe atar ve Ganya'ya ancak bu parayı ateşten alma cesaretini gösterirse onunla evleneceğini söyler. (2011: 68)

Agamben, Nastasya Filippovna'nın bu davranışlarına neyin yön verdiğini sorgular:

> Jestleri her ne kadar aşırı da olsa, (Myshkin dışında) odada bulunan herkesin hesapları ve tutumlarıyla karşılaştırılamayacak bir biçimde onlardan üstündür. Ancak gene de tavırlarında rasyonel bir kararın ya da ahlaki bir prensibin izi yoktur. Hatta öç duygusuyla dahi hareket etmiyordur. Baştan sona Nastasya bir sayıklama içerisinde gibidir ve arkadaşları ona "Neden bahsediyorsun? Havale geçiriyorsun. Aklını kaybetmiş" demekten yorulmazlar. Nastasya Filippovna hayatını bir oyuna döndürmüştür- ya da belki hayatının Myshkin, Rogozhin, Lebedev ve en çok da kendi kaprisi tarafından oynanmasına izin vermiştir. Davranışları bundan dolayı açıklanamazdır; tüm hareketleri yanlış anlaşılmaya ve erişilmez kalmaya mahkûmdur. Bir hayat, ahlaki kurallara boyun eğdiğinde değil -mutluluğuna ya da rezilliğine o an karar verilmesi pahasına-geri dönülemez ve kendine hiç bir şey saklamaksızın oyuna (sokulduğunda) açıldığında etiktir (2011: 69).

Nejat'ın terminolojisine geri dönecek olursak, Nastasya Filippovna suçlu ve hadsizdir.[8] Bu hadsizliği ne kendini ifade etmek ne de kendini gerçekleştirmek içindir. Filippovna kendi dahil herşeyi ve herkesi hiçe saymakta, kendi dahil herşeyi ve herkesi bir oyunun içine alarak, hakkında o an orada karar verilmesini arzulamaktadır. Adalet soyut bir vaat, acı karşılığında kazanılacak bir ödül olmaktan çıkmış, Filippovna'nın hadsizliği ve talepkarlığı normlarla anlaşılır kılınacak bir sapma olma ihtimalini aşarak, bu an ve bu yerde karşılıklılık gerektiren bir hale kavuşmuştur. Filippovna'nın hareketleri daha derin bir durumun dışa vuran semptomu değil, yeni ilişkiler ve cevaplar isteyen bir maraziyedir. Nejat'ın başka kadınlar üzerinden verdiği örnekler gibi bu hadsizlik belki ölümle sonuçlanır. Belki de sonsuz bir tatminsizlikle. Ancak hadsizliğin akrabası olan oyun ne etiğin ne de adalet alanının dışındadır.

Oyun melodram ile ikame edildiğinde, anlaşılmaz ve dile gelmez olan, kanuna ve norma, mite ve şiddete boyun eğer. Nejat yaşamında ve yazımında bu boyun eğmeye topyekün ayak direr. Yaşamını bir vakayiname, düşüncesini bir ilahiyat denemesi, eylemini oyun kurucu olarak görmek ister. Komünist örgütten beklediğini kelimesi kelimesine almak yerine, Nejat'ın nasıl bir hikâye bestelemek istediğine ve bu hikâyede bulduğu huzursuz edici huzura, yani icra ettiği etiğe bakmak gerekir ki *Menkıbe*'de etik meselesi tüm kitabı takip eden bir hususdur. Bunu yapabilmek içinse birazcık daha çağrışımları takip etmek gerek, birazcık daha hikâyeleri dinlemek, birazcık daha şimdi bugün popüler kültürden fışkıran imgelerden taşan arzulara yüz dönmek.

IV.

2017'nin en çok izlenen dizilerinden biri olan *Stranger Things*'i popüler kılan özelliklerinden bir tanesi 1980'lerin kültleşmiş filmleri-

8 Nejat haddi şöyle tanımlar: "Had ise verili bir ilişkide potansiyel olarak işlevlendirilebilecek olanaklardır." (Ağırnaslı: 328). O zaman hadsizlik o verili ilişkide işlevsiz olan ve verili ilişkiyi başka bir yere taşıyan hallenmeler olarak ele alınabilir.

ne referans vermesi ve böylelikle bunlara aşina izleyicileri metinlerarası bir oyuna dahil etmesidir. Çocukların başrolde olduğu dizide, arkadaşlık teması *Stand By Me* filmine, bisikletlerle sürdürülen ve karanlık devlet adamlarına karşı gerçekleşen yarış *E.T.* filmine referans verirken, korku ve fantastik öğeler 80'lerin Stephen King uyarlamalarını hatırlatıyor. Başrolde yine 80'li yılların gençlik filmlerinden tanıdığımız güzel ve şaşkın Winona Ryder var. Dizi bir çocuğun ortadan yok olmasıyla başlayıp, arkadaşlarının, annesini oynayan Ryder'ın ve kasabanın şerifinin onu aramasıyla devam ediyor. Bu birbirleri ile tanışık kasabalı gruba, konuşmakta zorlanan, sosyal yaşamdan bihaber, kıpkısa saçlı ve nereden geldiği belli olmayan androjen bir kız çocuğu da katılıyor. (Games of Thrones'un popüler karakteri Arya'nın modalaştırdığı ve şimdilerde pek çok kez karşımıza çıkan androjen kız çocuk tiplemesi hakkında söylenebilecekleri bir yana bırakıyorum).

Meğer bu kız çocuğu, karanlık devlet adamlarının üzerinde deneyler yaptığı, bu deneyler sonucunda başka bir boyuta geçen ve bu diğer boyuttan bir canavarı bizim boyuta salan bir anti-kahramanmış. Kaybolan çocuk ise bu canavarın elindedir. Ancak canavarın onu götürdüğü diğer boyutta, henüz canavardan saklanmayı başarabiliyor. Dizi boyunca biz seyirciler, hem canavarı hem de kızı ele geçirmeye çalışan devlet adamları ile kızı saklamak ve canavarı yok edip elinden arkadaşlarını/oğlunu kurtarmaya çalışan grup arasında başlayan çekişmede, heyecandan heyecana savruluyor, yıllardır *X-Files*'dan, *Fringe*'den ve bir dolu başka benzer diziden bildiğimiz teknolojik donanımlı derin devlet adamlarına karşı, her zaman onlardan zekaları, hayal güçleri ve birbirlerine duydukları sadakatle bir adım önde olmayı başaran "kahramanlarımızın" zaferini tutkuyla bekliyoruz.

2010'ların dizilerinin 1980'ler dizilerine öykünmesi sadece bir moda ile açıklanacak değil elbette. 1980'lerde başlayan büyük neoliberal değişim, belirsizlik ve Reagan ile Thatcher önderliğinde gelişen savaşçı, baskıcı ve ırkçı politikalar ile 2010'larda dünyada baş gösteren sosyal ve siyasi durum son derece benzer. 30 yıllık çok-kültürcü devlet ve toplum vaadi çöker ve toplumsal muhalefet bir kez daha şiddetle bastırılırken, dizi camiasının, bu muhalefetin

gerçek özneleri olan gençleri ve kentleri *Gossip Girl* tipi çerçevelere hapsedip görmezden gelmeleri, çocuklara ve kasabalara yönelmeleri hegemonik bir manevra olarak görülebilir. Ancak aynı zamanda bu dizilerin, devlet/canavar işbirliği teması ile toplumsal bilinçaltının iktidarla ilgili fantezilerini açığa çıkarttığı da söylenebilir. Yani bu diziler 80'lerdeki benzerleri gibi devletten ciddi bir şüphe duyuyor ancak ona büyülü bir güç atfetmekten de geri duramıyorlar.

Özellikle Amerika'da dizileri finanse eden sermaye ve üreten emeğin liberal kentlilik ortak paydasında buluştuğu düşünülünce ise, küçük kasaba teması, kentlerin taşranın taşkınlıklarından duyduğu korkuyu ekrana taşıyor denebilir. Nihayetinde batı dünyasında Brexit ve Trump'ın kazanmasının ve kıta Avrupa'sında faşizmin yükselmesinin kırsalın eseri olduğuna dair keskin bir görüş var. Ancak Nejat'a kulak verecek olursak kasaba ve pastoral olan aynı zamanda işçileşmeye ayak direyen bir imgelem, meşgaleyle işgale karşıt bir özlem olarak da okunabilir.[9]

Stranger Things'de çocukların yanında, namuslu ama "devletlü" olmayan, halktan biri olma kimliğini hala koruyan kanun adamı şerif ve gene her zamanın kullanışlı ve arkaik figürü -ailesini

9 Her durumda kurtuluş çocuklarda. Geleceğin büyükleri çocuklar, hiçbir siyasetin vazgeçemediği bir anlam tutkalı… Çocukların bedenselleştirdiği ve her siyasete anlam katan bu tutkalı eritmeyi başarmış çok az dizi, film, hikâye var elimizde. Belki *Shameless*. Bir türlü projelendirilemeyen, çocukluğun, erişkinliğin ve gençliğin birbirine geçtiği, ne aşkın ne isyanın ne eğitimin ne de ailenin ihya edemediği bir yoksulluğun konu edildiği, *Shameless*… Çocukluğun, erişkinliğin ertelenişi ve toplumsalın "kutsalı" olarak değil, gerçek potansiyeliyle yani oyunbazlığıyla konu alındığı tek dizi... Onu da şimdilik bir kenara bırakalım. Lee Edelman (2004), *No Future: Queer Theory and the Death Drive* isimli şaheser kitabında çocuk figürünün nasıl tüm siyasetlerin dokunulmazı olarak onları yeni bir şey denemektense çocuklarımızın iyiliği için olanı tutalım muhafazakarlığına evrilttiğinden bahsediyor. Ona göre buna karşı queer figürünün toplumsal temsili ile özdeşleşmek gerek. Doğumu asli görevi olan aileye ihanet eden queer figürü yeniden üretimi ve bununla birlikte kendini kuran kapitalizmi sekteye uğratıyor ve siyaseti başka olanaklara açıyor. Bunun için ise ahlaksızlığı ve yararsızlığı, toplumsallık dışını kucaklamak gerekiyor. Nejat her ne kadar bu konularla uğraşsa da Türkiye dahilinde ve kadın cinayetleri bağlamında queeri değil had bilmeyen kadın figürünü bir özdeşleşme yeri olarak kurgulamıştır. Yine burada çocuk figürünün Agamben'deki gibi (2011) dünyevileştiren değil, "kutsallaştırmalar" için araç kılınan bir rolünün altının çizildiğini akılda tutmak gerekir.

bir arada tutmak ve çocuklarının iyiliği için tüm fedakarlıkları yapmaya hazır yoksul ve mutsuz ama sezgileri gelişkin ana saf tutuyor. Böylelikle Amerika'nın kuruluş mitlerine ve milli değerlerine de bir selam çakılmış. Yani *Stranger Things* belli bir arkaik yapıyı (şerif-ana-çocuk karşısında dizginlerinden boşanmış devlet ve uyandırdığı canavar) günümüz korkularının dramaturjisi olarak kullanıyor. Kasaba hem kabusların yaşandığı hem de bu kabuslardan kurtulmanın otantik ve otonom çözümünü barındıran bir yer.

Belirtmek gerekir ki *Stranger Things*'in gözde böylesine büyütülen canavarı nihayetinde korkunç bir felaket değildir. Topu topu üç kişiyi canından eder. Devleti temsil eden karanlık adamlar için bu sayı pek de önemli değildir; onlar canavarın esrarengizliğine, kapasitesine, yeniliğine kapılmışlardır ve onu kendileri için işlevsel kılmak isterler. Kasabanın "iyileri" ise tam tersine canavardan kurtularak gündelik hayatlarına geri dönmek isterler. Oysa esas konunun çerçevesinden sızan bu gündelik hayat, şişmanlar, yoksullar, çekingenler ve dullarla alay eden, zenginlerin, güzel yüzlülerin ve vücutluların kazandığı, fedakar annenin pazar ilişkilerinde sömürüldüğü, geleceksiz gençlerin yetiştiği bir hayattır. Yine de bu hayatı korumak için savaşırlar. Çocuklar evlerinin bodrumunda her zaman birlikte oynadıkları bir oyundan yararlanarak, anne ise gaipten gelen seslere kulağını açarak anlam verir olan bitene. Yani hem çocuklar hem de anne bu dünyanın içinde başka dünyalara açılarak, yeni kurulumlar ve düzenekleri, karşılarına çıkan bu yeni düşmanla savaşmak için kullanışlı kılarak güçlenirler.

Yine de bir bedel ödenecektir. Canavarı en nihayetinde anti-kahramanımız, androjen, üzerinde deneyler yapılmış ve gözleri yeniliklere açılmış, en önemlisi de bedeninde ve zihninde felaketlerin anılarını taşıyan ve bu sebeple kasabanın ahlakı ve toplumsallığına ayak uyduramayan kız öldürür ve kendisi de canavarla birlikte ölür.[10]

10 En kahraman olanın yeniden ve "demokratik" bir biçimde kurulan dünyada yeri olmama temasının en etkin kullanıldığı film sanırım *Lord of the Rings*'dir. Herkes kendi toplum-devletine dönüp, insan toplum-devleti hiyerarşik bir üstünlük kazanınca ve üstelik aşkı da bulunca bu dünyada iki tür yaşayamaz hale gelir: Biri aşkın tarafı kadının klanı ve üstün güçleriyle had dağılımında fazlasıyla parlak kalan elfler,

Unutmayalım ki, zaten canavarı bu kız uyandırmıştır. Peki bu dizinin ve benzerlerinin içinden çıktığı 1980'ler ve 2010'larda dünyayı kasıp kavuran faşist canavarlığı kim uyandırmıştır? Cevap son derece basit: 1970'ler ve 2000'lerde dünyanın tüm kıtalarında ortaya çıkan isyancılar, muhalifler ve hem çoklu hafızalar miras almış hem de yeni düşünceler ve uyanıklıklar kazanmış, siyaset ile siyaset dışı arasındaki, çocuklukla erişkinlik arasındaki sınırı, suç ile norm arasındaki, oyun ile gerçek arasındaki sınırı mesken tutan gençlik.

Stranger Things'de, ortaya çıkan bilinmezlikten, yani canavardan, sadece devlet ve iktidar yararlanmayı düşler. Ortalık karıştığında toplum sadece var olanı kurtarmaya çabalar. İçlerindeki en kabiliyetli olan, canavarı yok etmek için kurban edilir. Herkes toplum için toplum adına eski sömürü düzenine geri döner ve canavarı gelip geçici kabul eder.

Nejat AKP'nin yükselişi için şöyle der:

> AKP'yi, Gazi Ayaklanması, 28 Şubat, Apo'nun Türkiye'ye getirilişi, 1999 Depremi, 19 Aralık, 2001 krizi yarattı; AKP, ANAP gibi, 12 Eylül gibi halkın düzen talebiydi, halkın iktidarıdır, halkın çözülüşünün başka bir ilişki yaratamamasıdır, iç savaşın dayanılmaz şiddetinde egemenin tesisidir, karşı devrimdir. Halk muhafaza ediştir, muhafazakardır (Ağırnaslı: 320).

Stranger Things'in bu kadar popüler olmasının ardında da, dolaylı da olsa, Trump'a karşı bir zamanlar o çok eleştirdikleri kurumları kurtarmaya kilitlenmiş sol kültürel cenahın bilinç altına ruh üflenmesi saklı. Oysa bugün Trump ya da Erdoğan ya da Modi ortaya çıkmışsa, bunun sebebi var olan düzene karşı egemenliklerini ilan ederek yeni ihtimalleri ortaya çıkarmış androjen başkalıklardır. Nejat'ın düşüncesini takip edersek, muhalifler suç işlemiş, haddini bilmemiştir. Bağımsız, egemen ve hukuksuz davranmışlar böylece canavarları uyandırmışlardır. "Toplum" ise canavarlar karşısında gündeliğini kurtarmaya girişmiştir. Bu arada en güzellerimiz bedel olarak verilmiş, kurban edilmiş ve onların yerine barışçı toplum,

diğeri ise yaşananları, iç savaşın içten kesilişinin hikâyesini, yersizlik ve yurtsuzluğu, bedeninde yara ve kazılmış hafıza olarak taşıyan marazların marazı Frodo.

hukuksal düzen, vicdanlı özne söylemi ikame ettirilmiştir.

Gene de *Stranger Things* her ne kadar arkaik olanı, annelik, çocukluk, şerif, ve kasabalılığı otantikleştirse de ve "başkalık" yerine toplumu yani kasabayı otonomlaştırıp canavarlaşmış devlet ve canavarın karşısına koysa da ve böylelikle muhafazakar (melodramatik) bir pozisyona evrilse de, bu esas temanın içine sezgi ve oyunbazlığın gücünün sızmasına izin veriyor. Ancak böylelikle bir ikinci sezon, yani bir başka, mümkün oluyor.

V.

Stranger Things'le aynı sıralarda internet ortamında çok daha küçük bir izleyici kitlesinin ilgisini çeken bir dizi daha gezinmektedir: *The O.A*. Bu dizi klişelerle oynayışı ve yeni bir kolektif (komünist?) fantezi kurma çabası açısından kanımca son on yılın en önemli görsel üretimlerinden biri sayılabilir. Üstelik son derece ilginç bir biçimde bu dizinin kurduğu metinler-arasılık ve iş birliği "batı" popüler kültürüyle değil düpedüz "doğu" arabeskiyledir.

The O.A. bir kaç yıl önce kaybolan kör ve evlatlık bir genç kadının, denize atlayıp intihar etmeye kalkıştıktan sonra bulunup kasabasına geri getirilmesiyle başlar. Kasabalı şaşkınlık içinde kadının artık gördüğünü fark eder. Öte yandan genç kadının geri getirildiği ailesiyle arası iyi değildir. Özellikle annesini bir yük gibi görür ve ondan hoşlanmaz. Nitekim dizi boyunca çocuklarına yük haline gelmiş anne figürü peşimizi bırakmayacaktır.[11]

Kısa zamanda kasabanın ne kadar beyaz, ırkçı ve farklılığa tahammül edemeyen bir muhafazakarlıkla sarmalandığına ve özellikle gençler için taşıdığı korkunç klastrofobik darlığa ve şiddete yani iç savaşa tanık oluruz. Genç kadın ailesinin ısrarlarına rağmen başından ne geçtiğini söylememektedir. Oysa aynı sıralarda kasabada

11 Nejat kadınlar ile ilgili had, iç savaş ve komünizm tartışmasında bu konuyu, yani anne-kız ilişkisini es geçmiş, anne ile ilişkiyi aile denkleminde, kadınlığı ise karı-koca ilişkisinde ele almıştır. *Menkıbe*'nin son bölümünde tüm çabasına rağmen kendini kadınlarla ilgili bir devrimci fantezi kurabilir konumda görmesi bu erkek egemen okuyuşun semptomudur kanımca.

avare gezmekte, hikâyesini anlatacağı ve onunla her akşam boş bir evde buluşmayı kabul ederek hikâyesini sonuna kadar dinleyecek, *sır*larını paylaşacağı 5 kişi aramaktadır. Bulduğu beş kişinin beşi de kasabanın dışlananlarıdır: şiddet dolu bir evde büyümüş ve kendisi de şiddete meyilli Steve, annesi alkolik bir Latino, bir trans, bir esrar bağımlısı ve şişman ve yalnız bir kadın öğretmen. Bunların kimi, örneğin Latino, devlet tarafından hukukta kurulmuş bir toplumsallıkta ve kimliklendirmede yer alsa da diğerleri baba-çocuk, öğretmen-öğrenci, şişman-zayıf vs. gibi ancak biyo-politikanın ve üçüncü sayfanın konusu olabilecek iç savaşların isteksiz ve arzusuz neferleridir.

Gözü mucizevi bir biçimde açılmış genç kadının anlattığı hikâye fantastik bir hikâyedir. Genç kadın -Praire- Rusya'da mafya bir aile içinde doğmuş ve babası tarafından annesiz büyütülmüştür. Babasının işleri karışınca ailesine düşman olanlar tarafından öldürülmeye teşebbüs edilmiştir. Suda boğulmuş ancak bir kaç dakika sonra babası onu bulmuş ve hayata döndürmüştür. Boğulup kalbi durduğunda bir başka dünyaya geçer ve orada bir kadınla tanışır. Uyandığında artık kördür. Babası onu korumak için yanından uzaklaştırır, genelevde büyütülür ve daha sonra evlat edinilir.

Evlatlık edindiği evdeki tüm rüyalarında babasıyla belli bir tarih ve yerde tekrar buluşacağını görür. Genç bir kadın olduğunda ise bu buluşma amacıyla büyük şehre gider. Buluşmaya kimse gelmez. Bir metro durağında yalnızdır, meteliksizdir, kördür, kadındır. Ancak şahane çello çalar ki bu ölümden döndükten sonra kazandığı bir kabiliyettir. Metro istasyonunda çello çalıp babasını beklerken bir adamla tanışır. Evden ve ailesinden kaçan her kadının başına geleceği gibi adam kötü niyetlidir, onu kaçırır ve evinin bodrumunda bir hücreye kapatır. Kısa zamanda Praire bodrumdaki başka hücrelerin varlığını fark eder. Bu hücrelerde kalanlar, aynı onun gibi ölümden dönmüş kişilerdir ve üzerlerinde deneyler yapılmaktadır. Adam her gün birini alıp su dolu bir cihazda boğmakta ve sonra onu tekrar hayata döndürmektedir. Böylelikle ölümün nasıl bir şey olduğunu anlamaya çalışır.

Bu ölümlerden birinde Praire gözlerini geri kazanır ancak bunu adama söylemez. Tutsaklar aralarındaki kavgalara, aşklara ve ihanet-

lere ve onları kaçıran adamın onları yirmi dört saat kameralarla izlemesine rağmen *sır*daşlaşmayı ve adamın gözü önünde ondan gizlenmeyi, onun hükmünü işlevsiz kılmayı başarırlar. Üstelik ölüp geçtikleri boyutta her biri bir canlı hayvan yutar ve bir dans figürü öğrenir. Sürekli bu dans figürlerini tekrar eder, mükemmelleştirinceye kadar çalışır, bedenlerinin coşkulu hareketleri ile o korkunç klastrofobik ortamda özgürlük kazanırlar. Aralarında ne olursa olsun, sıra dans figürlerini tekrarlamaya geldiğinde sadakatle ve inatla hepsi katılır. Bu dans hareketleri büyülüdür: Mükemmel ve uyumlu bir biçimde yapıldıklarında, bedeni artık sürekli öldürülüp hayata dönmekten iflas eden tutsaklardan birine can verir, bir ALS hastasını kurtarır. Beş kişi beş hareketi de öğrenip mükemmelleştiğinde, başka bir boyuta geçip özgür olacaklarına inanırlar.[12] Ancak bunu başarmadan tam önce adam, Praire'nin ona yalan söylediğini anlar, onu diğerlerinden ayırır ve uzak bir ormana bırakır. Praire onlara kavuşmak için ölmeye kalkıştığında bulunmuş ve kasabasına geri getirilmiştir.

Bir yandan hikâyesini anlatır bir yandan da beş hareketi beş dinleyicisine öğretir ve onlarla yeni bir sır ve dostluk meclisi kurar Praire. Bu arada onun deli olduğunu düşünenler-ki zaman zaman biz seyirciler de düşünürüz- kasabaya huzursuzluk getirdiği için ondan nefret edenler ve onu gençleri yoldan çıkartmakla suçlayanlar artmış, diğer beş kahramanımızın hayatı da aile ve kasaba yaşamına dair sorunlar ve iki yüzlülükler sebebiyle gittikçe çekilmez bir hal almaya başlamıştır. İşte tam böyle bir zamanda kasabanın okulu basılır.

Altını çizmek gerekir ki okul basmaları ve kurşunlamaları özellikle 90'lardan beri Amerika'nın kabusudur. Öğrencilerden birinin silahla okula gelmesi ve diğer öğrencileri kurşunlaması, Amerika'da

12 *The O.A.*'yi yazan kişinin Benjamin veya Agamben okuyup okumadığını bilemiyorum. Ancak *The O.A.*'deki kolektif dansın Benjamin'in özgürlük alanı olarak hayal ettiği ve gösterilenden boşanmış ve anlama tekabül etmeyen sadece "iletişilebilirliğini" iletişen ilahi dili fena halde anımsattığı söylenebilir. Aynı zamanda *The O.A.* buna paralel olarak Agamben'in saf araç ve saf "praksis" olarak nitelediği, dilin şiddetine karşı koyan, hem kişinin biyografisinden hem de estetiğin alanından soyutlanmış ve sadece bedenin deneyimselliğini ve emekselliğini icra eden jestler üzerinden kurguladığı, hukuku işlevsiz bırakan özgürlük ve barış hayaline de gönderme yapıyormuş gibi duruyor.

kendi kendini anlayamayan bir toplumun semptomatik obsesyonu ve üçüncü sayfanın birinci sayfada parıldamasının yegane yöntemi olagelmiştir. Nejat bu konuda şöyle der:

> Demokrasi, binlerce insan ABD'de kanalizasyon kanallarında yaşarken, birer hezeyan olarak birileri kalkıp okulları tararken (ki burada kapitalizmin çıldırtıcı ama bir o kadar da devrimci bir öznellik krizi aşikar olur) *Wallstreet'i İşgal Et* eylemlerinin tril tril insanlarının biz %99'uz demesidir (Ağırnaslı: 269).

Olay olurken Praire annesi zoruyla bir psikiyatrik merkezdedir. Okul baskınında herkes gizlenmişken onun beş hikâye dinleyicisi birbirlerine bakışarak ortaya çıkar ve Praire'nin çalıştırması ile mükemmelleştirdikleri hareketleri coşkuyla icra ederler. Belki yeni bir boyut açılmaz, ama sersemleyen silahlı öğrenci diğer öğrenciler tarafından kıskıvrak yakalanıverir.

Küçük kasaba ortamı ve fantastik öğeleri sebebiyle dizi eleştirmenleri *The O.A.*'yi *Stranger Things* ile birlikte andı. Ancak toplumsal fanteziler açısından bakacak olursak *The O.A.* bambaşka imkânlara işaret eden bir görsel ve metinsel dramaturji içeriyor. Babasını kaybeden yetim kör kız teması, büyük şehirde yalnız kalmak, kandırılmak ve kaçırılmak üçüncü dünyada popüler olan melodramatik öğeler taşıyor. Rus mafyası, metroda çello çalmak, kaza geçiren okul otobüsü gibi başka klişeler de tanıdıklıktan tamamıyla uzak bir dramatik yapıyı evcilleştiren diğer görsellikler. Bunların tamamı arka arkaya konduğunda *Stranger Things*'den farklı olarak *The O.A.*, sadece 1980'lerin dizileri ve filmleri ile değil çok daha geniş bir repertuar ile metinlerarası bir ilişkiye giriyor ve çok daha geniş bir tarihe bakışını çeviriyor. Ancak *Stranger Things*'den asıl farkı, oyunu melodrama evriltmektense melodramın oyuna yol vermesidir.

The O.A.'de ne anne figürü, ne de kasaba savunulucak, evde hissedilecek şeyler değil. Tam tersine karabasanın birer parçası. Kasabanın da, hücrenin de klastrofobik, hiyerarşik ve şiddet dolu ilişkilerine karşı koymanın ve özgürleşmenin yolu sırlar, hikâyeler ve dansta vücuda gelen oyunbazlık. Praire öğrendiği oyuna yenilerini katıyor, hikâyesini sırlaştırıp sadece beş kişiyle paylaşıyor. Oyun ve sırlar aynı zamanda onu ve hücredeki kader-daşlarını gardiyanları-

na karşı özgür tutan yöntem. Belli hareket kümelerini sürekli tekrar etmekten oluşan oyun, silaha ve katliama öykünmüş okul nişancısını felç ediyor. Büyük ihtimalle birbirlerinden farklı olmayan potansiyel "katil" ve beşli grup karşı karşıya kalıyor. Hangisi daha saçma? Okul arkadaşlarını öldürmeye gelmiş silahlı öğrenci mi, yoksa ortalıkta aynı hareketleri ısrarla tekrarlayan beşli grup mu?

Elbette *The O.A.*'de de bir kurban var. Praire, yani fikrin sahibi, aksiyonun orjini, hikâye anlatıcı, rasyonel ve irrasyonel arasında seyreden, böylelikle başka fantezilere hem inandıran hem de aynı hızla şüphe ettiren Praire, ortaya çıkan karmaşada vuruluveriyor…

VI.

Stranger Things'in ve *The O.A.* dizilerinin paylaştığı sorun mekanı kasaba ise, direnişin ve özgürlüğün örgütlendiği mekan ise bodrumdur. Bodrum oyunun türediği, oyunun öğrenildiği, oyun bilgisinin biriktirildiği yerdir ve bodrumdan çıkıldığında bodrumda öğrenilen oyun kurguları işletilir ve gündelik hayatta işlev kazanır. Bodrum aynı zamanda sır mekanıdır ve ailenin, hayat "meşgalelerinin" ve hatta tüm teknolojik donanımına rağmen tahakkümün ve "nazarın" dışarıda bırakıldığı yerdir.

Nejat'ın *Menkıbe*'de bodrumlar hakkında değil ama garajlar hakkında yaptığı önemli tespitler var:

> Dağlar ve garajlar! İkinci Dünya Savaşı sonrasında bu iki mekan günümüz kapitalizminin siyasi hüviyet ve biçimini devrimcileştirmiştir… Gençler, garajlarda müzik grupları kurdu, elektronik aletler ve bilgisayarlar icat etti, üstelik yeryer 1968'in etkileriyle ve o dönem revaçta olan Doğu Asya felsefeleriyle temas halindeydiler. Öte yandan ABD hegemonyası altında dünyada nüfuz sahibi olmaya çalışan emperyalizm, yeni-sömürgeci bir dünya rejimini tesis etmeye çalışacak, gerilla birlikleri halinde kalkışmalar örgütlemeye yeltenen ulusal kurtuluş hareketleri filizlenecekti. Metropollerde bu mesaj çarpıp başka özlemlerin zincirlerinden boşanmasına mahal verecekti… ABD'nin kent düzenlemesi içinde görece yalıtılmış bir mekan olan bu suburblerdeki müstakil evlerin garajları birer zanaat mekanına dönüşüvermiş, boş

> zamanı olan insanlar burada iş hayatı dışında dünyanın üzerinde eyleme ve dünyada var olma arayışlarına girmişti. Sonra bu boş zaman uğraşısı kendine bir piyasa buldu. Bu zanaatkarların kurduğu şirketler, haylazlığı ve rahat ol adamım felsefesini kurumsal bir boyuta çıkartıp, bugün Google'ın karargahlarında gördüğümüz şen disipline giden uzun yürüyüşü başlattı (Ağırnaslı: 235-236).

Nejat garajlarda yeşeren ve üreticiyle üretilen arasında dolaysız bir ilişki olarak dünya üzerinde bir var olma tarzı olan zanaatkarlığın dönüşümünü ve bu zanaatkarlık vasıtasıyla dile gelen özlemlerin kapitalizmin işleyişinin bir bileşeni olmasını hikâyelendirirken ilksel birikim biçimlerini merkeze koyan bir okuma yapıyor. Steve Jobs nihayetinde buralarda üretilen özgürlük vaadleri gibi emeği ve icatları da tek elde toplarken ve paketleyip satarken, bunu diğerlerini üretim araçsız bırakarak ve iş gücüne dahil ederek yapıyor. Apple her yönüyle garajlarda dünyevileşenin pazarda reklamlar, sloganlar ve paketleme ile kutsallaştırılmasının adı. Özgür olmanın dünyadan kopartılıp başka bir metaya bağlanmasının adı.

Yukarıda andığımız bodrumlarda karşılaştığımız ise bir zanaatkarlık olmadığı gibi birer bireysel özgürlük icrası da değil, nazardan, şiddetten ve meşgalelerden uzak ve kolektif bir özekleşme arayışı. Nejat'ın bahsettiği anlamda bir üretim de değil söz konusu olan. Bodrumlarda yaşanan, ortak hayal kurma ve bu ortak hayalleri dünyada eylemek için bir biriktirme hali. Sözler ve imgelerin, şeylerden daha büyük bir anlam kazandığı, icatların ve keşiflerin yerini tekrarın aldığı bir düzlem bodrum. Dışarıya değil içine doğru bir hareketlenme. Bodrum, yeni, tekil ve kolektife özgü, sadece iletişen ve iletişmek dışında bir iddiası olmayan bir dilin doğum yeridir.

Peki şimdilerde bu oyunbaz dizilere sızan bodrum ile iktidar arasındaki ilişki nedir? Ve kapitalizm kendi gramerine bodrumları nasıl alıyor/ya da alamıyor? Ya da şöyle soralım: "Tüm bu söylenenler bir denemedir, bir tartışma zeminidir. Zaten bu örgüt de bir tartışma düzlemidir. Tüm bunlar söylendi, hani belki yapmak isteyen çıkar diye yoksa yapanlar var mı acaba? Sırdır." (Ağırnaslı: 338).

Yapanlar vardı...

VII.

Nejat her ne kadar Kobani'de savaşmış olsa da, *Menkıbe*'den yola çıkacak olursak Kürt Özgürlük Hareketi ile ilgili ciddi çelişkiler yaşadığını söyleyebiliriz. Nejat, *Menkıbe*'de Kürt Özgürlük Hareketi'nin hegemonya siyaseti güttüğünü, demokrasi, modernite ve kapitalizmin birbirlerinden ayrılamaz süreçler olduğu için demokratik modernite kavramının anlamsız olduğunu söylüyor. Kürt Hareketi'nin devletin dengede tuttuğu iç savaşta konumlanmakla yetindiğini, Kürt toplumunu kesen iç savaşlara dair bir perspektifi olmamakla kalmayıp bu iç savaşları devlet-vari bir disiplinle bastırdığını iddia ediyor. Erkek egemenliği, insan-merkezcilik ve kapitalizm eleştirilerinin, her zaman Kürtleri bir arada tutma gereksiniminin sınırlarına çarpacağını, uluslararası devlet siyasetinde yer aldığı için "bambaşkalıklar" yaratamayacağını anlatıyor. Radikal demokrasinin nihayetinde bu demokraside yer alan kimlikleri bozmadığını, bu kimliklerin tarihselliğini ve farklı zamansallıklarını kale almadığı için bir kapitalist proje ve başkalıkları fark düzlemine indirgeyen bir kapitalist gramer olmaktan çıkamayacağını ifade ediyor. Bana göre tüm bunların aksini de yapmayı başarmış Kürt Hareketi'nin organizma özelliğini yok sayarak mekanik bir okumaya tabi tutuyor - üstelik "ben kimim" ve "nasıl yaşamalı" sorularını aynen Kürt Hareketi gibi merkeze koymasına rağmen. Ancak maksadım Nejat'ın Kürt siyaseti ile ilgili söylediklerini değerlendirmek değil. Nejat'ın kurduğu çerçeve üzerinden bir başka bodruma, Cizre bodrumuna bakmak. Dağda ve kentte özlem çekenlerin birer imge ve ilham olarak değil vücut vücuda birbirlerine çarptığı Cizre bodrumlarına. Nejat'ın ve bizlerin yakın dostlarından Cihat'ın can verdiği Cizre "olayına"...

Haydar Darıcı Cizre'de gençlikle ilgili yaptığı etnografik çalışmayı temel alarak yazdığı doktora tezinde Cizre'deki gençliğin var oluşuna play-state (oyun-durumu/oyun-devleti) adını veriyor ve gençlerin eylemlerinde icra ettikleri ve varoluşlarını belirleyen gramerin oyun olduğunu söylüyor. Aynen bir oyundaki gibi eylemlerinde bambaşka kimlikler ve isimler üstlenen bu gençler polisle

adeta dans ediyor ve bir oyun oynuyorlar. Çok çeşitli kıyafetleri, maddeleri, metaları, şişeleri, taşları yepyeni bir kullanıma sokarak dünyevileştiriyorlar. Sokakları sokak olmaktan, evleri ev, arabaları araba olmaktan çıkaran "durumlar" yaratıyorlar. Bu oyunun kurallarını artık ezberlemiş olan polis de –elbette aldığı risk eşit değil– bu oyuna iştirak ediyor. "Halk" oyuna izleyici ya da şikayetçi olarak dahil oluyor. Gençler oyunu yöneten taraf olarak, mekan, beden ve isim kullanımında yeni taktikler geliştiriyor, kimi zaman zafer kazanıyor, kimi zamansa yeniliyor. Ancak bu oyun onlar için gerçek hayattan ve bu hayatı yöneten işgalci meşgalelerden çok öte ve onların varoluşlarını belirleyen şey hakikat. Hem birbirleri ile hem de polisle gerçek hayattan öte etik ilişkiler geliştirdikleri bir alan. Oyun polisi-devleti-hukuku yok ettikleri değil (dediğim gibi tam da var oldukları için riskler farklı) işlevsiz kıldıkları özgürlük anları yaratıyor.

Elbette bu oyun gerillaların kent alanına sızan vakayinameleri olmasa düşünülemez. İlham kaynağı onlar. Oyunun bir talebi yok ama ilahiyatı var: kendilerini ezelden beri ve her an haksızlığa uğramış, ve yok sayılmış gören ama aynı zamanda hiçbir biçimde Kürt cemaati ve ailesi ile de özdeşlik kuramayan, evlenmek yani büyümek istemeyen, ölüme meydan okumaktan haz duyan, bambaşkalığı arzu eden ve tüm bunları kolektif bir durum olarak deneyimleyen ve icra eden gençlerden bahsediyoruz. Üstelik hepsi her an Nejat'ın bahsettiği hem devlet tarafından yürütülen hem de üçüncü sayfaya konu olan okulda, hapishanede, dükkanda, evde ve hastanede, muhtarın ofisinde ve sosyal yardım bürolarındaki herkesin-herkese karşı iç savaşının da özne ve nesneleri.

Nejat hayalindeki örgütü anlatırken şunları söylüyor:

> Komünist örgüt hasbelkader devrimci fikirlerle bir biçimde tanışmış, mevcut solda kendisini istemeye istemeye konumlandıran veya konumlandıramayan, devrimci anlatılarla beslenmiş olup da ekmek derdine düşmüş hem soldan bıkmış hem de gündelik hayatın iğrençliği ve anlamsızlığı altında ezilen insanlardan oluşur. Bunlar, artık hayattan nefret ederek ama bir çare de bulamayarak kafadar dostlarında şifa bulan insanlardır. Günümüz komünist örgütü on ila on beş insanı aşmayan bir kafadar çevresidir. Birbirlerini en rezil hallerde görmüş,

> defalarca birbirine küsmüş, imalı ve dolaylı konuşmayı bırakmış ve bu anlamsızlığı paylaşmış insanlardır. Hiçbiri kahraman veya mükemmel değildir ama dost meclisinden dolayı bir biçimde birbirlerini eğip büker, meseleleri yoluna sokar, çoğu zaman her şeyi berbat ederler; artık birbirlerine ego taslamayacak bir noktaya gelmişlerdir; anlamsızlık karşılıklı suçlamalardan çıkmış ortak bir şey olmuştur…Onları bir arada tutan şey, yani komünist ilişkileri, bir esrardır. Sır, teşhirin ve gösterinin altında en sıkı bağdır… Bu örgüt insandan çok şey bekler: Hem sır tutmasını bileceksin hem de tek mükafatın başarı ihtimali düşük görünen bir mücadelenin parçası olmuş olmak, gündelik rutinden bir nebze çıkıp anlamlı bir hayat yaşamış olmaktır… kendisini ilan etmez ima eder, bir özlem atfı düzlemini simgesel olarak kurar… başka sırdaşlıklara mahal verir. Mahal verdiği sırdaşlıkları izler, dolaylı olarak mesaj verir… O bir provokatördür, bir şeyden yana çağrıda bulunur, komünizme çağırır… İlla bir örgütlenme yapılacaksa bunu kendisi yapmaz bunu bir fikir olarak devreye sokup yaptırtmaya çalışır ve yapanları sürekli sıkıştıran lanet olur, musallat olur. Örgüt bunun sadece bir deneme olduğunu bilir, keşfetmeye çalışır, afallar, hata yapar, öğrenir, dağılabilir. (Ağırnaslı: 333-338).

Bu satırları yazarken Nejat'ın aklında Kürt gençliğinin olup olmadığını bilemiyoruz, ancak 2016'ya gelinceye kadar bu gençliğin Adana'dan, İstanbul, Mersin, İzmir'den, Kürdistan'a kadar aynen Nejat'ın anlattığı gibi olduğunu haklarında yazılanlardan ve kendi beyanatlarından az buçuk biliyoruz. Bu sefer Nejat'ın Denizler için söylediklerine bakalım:

> Onlar, halkın çocukları değil, evden kaçtığı için, eksik yanı orası olduğu için oraya bakanlardır, halkın yeniden üretimini düzenleyen yasanın dışına çıkmayı ancak yasanın ötesinde halka referans vererek bu suçlu olma halini kendilerine izah edebilenlerdir. Namlunun diğer ucundaki ülkücünün ve dincinin halkın aynı imkânsızlığında doğduğunu, daha doğrusu halkın bir iç savaş düzlemi olduğunu iç savaşın birer parçası olarak atlarlar. Halk, onların bağımsızlığını mümkün kılan bir göstergedir, süreksizliğini bizzat kendi öznellikleriyle ispat ettikleri, bunu kendilerine dahi itiraf edemedikleri verimli bir imkânsızlıktır (Ağırnaslı: 250)....Denizler için bağımsızlık, ufak veya büyük bir topluluk dahilinde kişinin özerklik arzusunu gerçeklendirme yönelimidir, hakkı aşan bir biçimde kendi kaderini tayin için savaşmaktır veya kendi kaderini tayinin ta kendisidir. (252)... Yol, aynı zamansallıklarda

> yaşamayanların seyredilmesiyle bağlamdan kopmayı mümkün kılan bir boşluk, "ben kimim" sorusunu katlanılmaz hale getiren, kendini yaratma ve toplumsalı yorumlama pratiğidir. Kapitalizmin parçalayarak kurduğu öznelliğinin, bütünlüğü yok oluşa meyil ederek bulduğu düzlemdir: Bütünleşmeye, rastlaşmaya, komünizme özlemdir. (253)... Devlet, sistematik olarak bastırdı, savaş açmadı. 1971 savaş açtı. Bu gençler saldırmaya teşneydi, güzel çocuklar değildi, masum veya kurban hiç değillerdi… (256). Ailesi gibi olmak, onlar gibi yaşamak istememe halinin müphem olduğu bir kesitte, birileri kendi hayatlarını ele almış ve asilce ölmüştür. Bir destan sıkışmış bir gündelik hayattaki özerklik eğilimine çarpmış, ona bir biçim, ses ve jargon vermiştir. (264). Hayır buradaki tasavvur sadece ve sadece silahlı mücadele biçiminin kendisi değildir! Buradaki tasavvur bir kopuş yaratıp el yordamıyla arayışta bulunma girişimidir, tam da aşikar olmayan bir mevcudityeti menkul kılma cüreti, bir olasılık yoklamasıdır (257).

Kürt gençlerinin özyönetim isyanı Nejat'ın 1971'i gibi bir büyük olaydı. Kürt gençlerinin daha önce oyun içinde kurdukları özgür ve özerk varoluşları, halktan güç almasına rağmen halkı sekteye uğratan eyleyişleri elbette daha ötesine bakacaktı ve oyun savaşa doğru genişledi. Savaşa doğru genişlemesi sadece gençlerin doğrultu vermesiyle olmadı. Aynı zamanda disipline etmek, ima değil ilan etmek, tekrar iç savaşın devlet merkezli kontörlerine oturtturmak ve Kürt Özgürlük Hareketi'nin bilumum arzusu da bu öteye bakışla rastlaştı.

Kürt gençliği bir fark değil bambaşka olduğu için demokratik siyasette hiçbir zaman temsil edilemedi ve bugün öldükten sonra da ne gerillavari vakayinamelerin (ortalıkta gezinen hayat hikâyeleri ve kahramanlık destanları gene gerillalara ait), ne yeni bir ilahiyatın parçası. Siyasi söylemlerde işlevsel hale getirilememiş olmaları bodrumda hadlerinin bildirilmesini (siyasetin tüm çabalarına rağmen) mümkün kıldı. Ya da daha doğrusu siyasal söylemler tam da onları işlevsel kıldığı için. Bu öyle bir had bildirme idi ki ölülerin gömülmemesi, canlı yakma ve kadınların çamaşırlarına gelinmesi biçimlerini dahi aldı. Çünkü bir tarafın açtığı savaşa diğer taraf kar ve meta olarak baktı ve bunu bir had bildirme fırsatı olarak gördü.

Bodrumda üretilen hayaller, hayata sızan oyun soğruldu. Şimdi nereye dönsek 2016 olayları devletin ve Kürt Özgür-

lük Hareketi'nin marazı değil semptomu olarak okunuyor. Yine Nejat'a dönersek 2016'nın "[1971'in] kurumsal olarak üretilen temsili, olanakları kapatan bir işlev görmektedir. [1971] deki kavramları düşündürtmek, semptomatik bir okumaya tabi tutmak, bugün bir yaklaşım olarak iş görmelerine müsade etmemek ortak mutabakatımızdır" (Ağırnaslı: 258). Yani eski kurumların restorasyonu arzusu, demokrasinin çözüm olduğu inancı veya barış masası kaçınılmaz olduğu kadar 2016 ruhunu da tabuta gömüyor. Üstelik bu ruh Kürt Hareketi'nin önde gelen 2016 savunucularının dediği gibi orta sınıfların ihanetine uğramadı. İşsiz, güçsüz, avare ve oyundan beslenen bu ruh, disiplinin, metalaşmanın ve toplumsallaşmanın ihanetine uğradı.

VIII.

Nejat *Menkıbe*'de bize bugünü ve geçmişi yorumlamak için bir metodoloji ve çerçeve sunuyor. Bu metodoloji onu olayların ve kelimelerin çağrışımlarını izlerken, bu kelime ve olayların izleklerine ters yöne, konudan konuya atlamaya ve böylelikle toplumsal olanın görünenini, bilinç altını ve ötekisini bir arada ele almayı sağlıyor. Nejat'ın kaleminde sadece siyasi, ekonomik ve toplumsal olan değil aynı zamanda ölü ve diri, söylenen ve gizlenen, farklı zamansallıklarına rağmen bir anlığına aynı anda anılabiliyor.

Nejat'ın öne sürdüğü Marksist çerçeve, sınıf kavramını dağıttığı, emeği merkezden çekip aldığı ve oluş, olma ve olmuş olma hallerine, yani ilişkilenmeye, yani öznelliğe, yani arzulara ve duygulanımlara baktığı için oldukça rahatsız edici olsa gerek. Onunla, bu çerçeve gibi, olacak olandansa olamamış ve oldurultulmamış olandan yana tavır koymayı da paylaşıyoruz. Kimlikler yerine gidişatlara, bakışlara, isyanlara, rastlaşma ve karşılaşmalara, acı yerine özlemlere bakmadan hiçbir olayın anlaşılmayacağı yaklaşımını da. Özgürlük arayışını çocuklukta, oyunda, yeni bir isimde, sadakatte ve hayatı armağan edişte bulması, bize eylem, söz ve büyü bırakması sonsuz bir maraz, sonsuz bir musalattır.

Şunu da söylemeden geçemeyeceğim. *Menkıbe* herşeyden önce etik bir metindir. Ben kimim ve nasıl yaşamalıyım sorusuna cevap verir. Bu soru dünyada belki de en önemli soru olmasına rağmen siyaset içinde paranteze alınır. Nejat bu soruyu parantezden çıkartmıştır. O, bu soruyu eyleyişinde de parantezden çıkartmıştır. Unutmayalım ki özgürlüğü ancak bir an olarak tasvir edebiliyoruz, bir meydan okuma anı olarak; bir hak arayışı olarak değil. Özgürlük anları bir dile sığmaz, bir kategoriye gelmez. Tesis edilemez. Bedende deneyimlenebilir. Nejat özgürlük anlayışını, komünist bir hayatta, evde olma özlemini ve olağanca ağırlığını taşıdığı mirasın çelişkilerini, özgürlüğü andan çıkartan ve ev haline getiren bir örgüt biçimi arayışına tercüme ediyor kitabın sonunda. Bu yüzden bu kısım asli etik soruyu bir kez daha tüm ihtişamıyla parıldatma biçimi olarak okunmalı: Kapasitemiz nedir? Ne yapabiliriz? Bir beden ne yapabilir? Bunu asla önceden bilemeyiz. Deneyebilir ve ilham olabiliriz.

Kaynakça

Agamben, G. (2011) *Dünyevileştirmeler*, çev. Betül Parlak, İstanbul: MonoKL Yayınları.

Akınerdem, F. ve N. Sirman (2017) "Melodram ve Oyun: *Tehlikeli Oyunlar* ve *Poyraz Karayel*'de Bir Temsiliyet Rejimi Sorunsalı", *Monograf*, 7: 212-245

Bataille, G. (1991) *The Accursed Share: an Essay on General Economy, Vol. 1: Consumption,* New York: Zone Books.

Benjamin, W. (1978) *Reflections: Essays, aphorisms, autobiographical writings*, NY: Houghton Mifflin Harcourt.

Butler, J. (1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex,* New York: Routledge.

Edelmann, L. (2004) *No Future: Queer Theory and the Death Drive,* Durham: Duke University Press.

E.T., 1980, Yönetmen: Steven Spielberg.

Fringe, 2008-2013, Yaratıcıları: J. J. Abrams, Alex Kurtzman, Roberto Orci.

Game of Thrones, 2011-, Yaratıcıları: David Benioff, D.B. Weiss.

Gossip Girl, 2007-2012, Yaratıcıları: Josh Schwartz ve Stephanie Savage

Kucukaydin, D. (2017) "Bir Devrimin Eşiğinde (9) – Zorunluluklar ve Özgürlükler Alemi Üzerine", *Adil Medya*. Son erisim tarihi: 2 Ocak 2019. http://www.adilmedya.com/bir-devrimin-esiginde-9-zorunluluklar-ve-ozgurlukler-alemi-uzerine/

Shameless, 2011-, Yaratıcıları: John Wells, Paul Abbott

Stranger Things, 2016- Yaratıcıları: Matt Duffer, Ross Duffer

The OA, 2016-, Yaratıcıları: Zal Batmanglij, Brit Marling

Tolkien, J.R.R., 2012, *Lord of the Rings,* Houghton Mifflin Harcourt; 50th Anniversary ed. Edition

X-Files, 1993-2002, Yaratıcısı: Chris Carter.

Menkıbe'de Komünizm ve Öznelik Tartışması: Kopuş mu Diyalektik mi?

Fatma Ekmekçi

Menkıbe'de görülen en temel arayış, kapitalist toplumsal ilişkileri dönüştürebilecek bir *kuvveti* gerçekleştirebilecek komünist öznenin arayışıdır. *Kuvvet* sözcüğü burada alelade seçilmiş bir sözcük değil, kitapta bizatihi komünizmin temel koşulu olarak ortaya konulmuştur. *Menkıbe*'ye göre komünizm temelde bir kuvvet uygulama meselesidir. Temel soru ise bu kuvveti kimin, neye, ne şekilde uygulayacağıdır. *Menkıbe*'de bu kuvveti gösterebilecek özneye dair iki farklı tasarım görüyoruz. Bunlardan birisinde, devrimci bir durumda, kurucu bir anda ortaya çıkan bir özne söz konusudur. Bu özne, böyle bir durumda kendi toplumsal konumundan sıyrılıp yaşadığı toplumla kendisi arasında bir fark koyarak, başka bir deyişle o toplumsal ilişkilerden kendini koparak topluma kuvvet uygulayan öznedir. *Menkıbe*'nin "*Halkın Demokratları Kimlerdir?*" başlıklı ilk bölümünde değinilen komünist özne, daha ziyade böyle bir kavrayışla ele alınır. "*Amele Değil Emel*" başlıklı ikinci kısımda ise, ilkinden bir ölçüde farklı bir özne tasarımı göze çarpar. Burada artık özneler, bulunduğu toplumsal ilişkilerden sıyrılmazlar, o ilişkiler içerisinde hareket eden, kuvvet uygulayan öznelerdir ve bu ikinci tasarımda, öznenin içinde bulunduğu toplumsal ilişkilerin bizatihi kendisi öznenin özneliği/nesneliğini ortaya koyacağı zemin olarak ele alınmıştır. Bu toplumsal ilişkiler içsel çelişkilerle karakterize oldukları içindir ki, öznenin uygulayacağı kuvvet, buradaki ilişkilere dışarıdan bir müdahale değil, bu ilişkiler içerisindeki gerçek hareket olarak kavranır. Buradaki tasarımda temel mesele o kuvvete bir biçim, çerçeve ve kapsam sunmaktır.

Menkıbe'de ortaya konan en temel iddia, bu iki özne tasarımının birbirinin karşıtı değil, birbiriyle ilişki kurulması mümkün tasarımlar olduğudur. Bu metinde *Menkıbe*'deki bu öznellik tasarımlarını Nejat Ağırnaslı'nın kullandığı kimi kavramlar çerçevesinde tartışmayı hedefliyorum.

Nejat'ın *Menkıbe*'yi yazdığı dönemden kısa bir süre sonraki ses kayıtlarında tartıştığı bir mesele var. Şöyle diyor:

> Dünyayı sistematik olarak düşünmek eylemi, bir görme eylemidir - ki biz buna dünya görüşü deriz. Yani dünyayla "görmek" üzerinden ilişki kurarız. Bu, şizofrenik denebilecek kadar bir perspektif değişikliği gerektirir. Çünkü benim gördüğüm şeyle aramdaki ilişkiyi tarif etmem, aslında benim benden çıkmam anlamına geliyor. Teori, bu anlamıyla aslında, bir sınıf pozisyonundan çıkıp başka pozisyonları görebilme kabiliyeti, yetisidir. (Ağırnaslı, 2013)

Nejat'ın burada dile getirdiği perspektif değişikliği ve kendi konumunu terk etme yoluyla oluşan öznelik kavrayışı, Kojin Karatani ve sonrasında Slavoj Zizek'in Immanuel Kant'a referansla kullandığı paralaks[13] kavramına denk düşer. Karatani, Kant'a referansla insanın kendi konumunu eleştirerek varolmasının dışsallaşmış bir varoluştan ayrı düşünülemeyeceğini ifade eder (2008:128). Burada dile getirilen aşkın bir etik konumdur ve bu aşkın etik konum, benim duruşum ile başkalarının duruşu arasındaki farkta ortaya çıkar (2008:149). Bu bakış açısından komünist özne, kendi toplumsal konumundan çıkıp içinde bulunduğu toplumsal ilişkilere belli bir mesafede konumlanarak kendisine ve bu toplumsal ilişkilere eleştirel bir perspektiften bakabilen, bu şekilde aşkın etik konuma yerleşen öznedir. Başka bir deyişle, komünist özne, kendi özneliğini, kapitalist düzenden kopuşla sağlar; kapitalist toplumsal ilişkileri karşısına alarak bu aşkın etik konuma yerleşir ve içeridekileri o dışsal konuma davet eder. Burada komünist öznenin kurulu düzenle ilişkisi antagonistik bir ilişkidir, yani bir tür fark ve karşıtlık ilişkisidir.

13 "Paralaks terimi, gözlemcinin yerini değiştirmesine bağlı olarak bir nesnenin gözlenen doğrultudaki değişimidir." (Karatani, 2008:22)

Peki bu özneyi kendi dışına zorlayan itki nedir? Yani öznenin kapitalist düzenden kopuş hali nasıl mümkün olur? *Menkıbe*'nin "*Halkın Demokratları Kimlerdir?*" başlıklı ilk kısmında bu, toplumsalın yarıldığı bir belirsizlik anında konjonktürel olarak ortaya çıkar denmektedir. Bu an, "kurucu bir an"dır. Burada öznenin kendisine ve dünyaya farklı bir perspektiften bakmasını mümkün kılan, özneye "ben kimim?" ve "ne yapıyorum?" sorularını sorduran bir olay söz konusu olmuştur. Böyle bir kurucu an, eski ile yeninin rastlaşması sırasında açığa çıkar. Bu rastlaşma, toplumsal bütünde bir yarılmaya yol açarak bir çatışkıya neden olur. Yeni, eskiyi yerinden ederken kazanan ve kaybedenleri yeniden tanzim eder ve kendine tabi kılacağı yeni öznellikler kurar. Fakat, bu kuruculuk sadece bir olasılıktır. Bu tanzim etme ve yeni öznellikler kurma, hâlihazırda yarılmış olan toplumsallıkta pek çok farklı olasılığa sebebiyet verir. Başka öznelik ihtimalleri yaratır. Paralaks bakış, yani tüm bu olan bitene başka bir konumdan bakma ve kopuş hali tam da bu konumların belirsizleştiği, muğlaklaştığı ve düzenin sürekliliğinin ortadan kalktığı bir durumda farklı olasılıkların ortaya çıkmasıyla söz konusu olur.

Menkıbe'de bunun gibi süreksizlik ve belirsizlik anlarının çeşitli örnekleri verilmiştir. En temelde, toplumsal ilişkilerin sürekliliğinin bozulduğu, toplumsal konumların yerinden edildiği ve belirsizleştiği bir durum, kapitalist toplumsal ilişkilerin egemen hale geldiği geçiş sürecinde ortaya çıkmıştır. Bu geçiş süreci, kendiliğinden, çatışmasız ve süreklilik içerisinde gerçekleşmemiştir. Kapitalist toplumsal ilişkiler, Marx'ın (1965) *Kapital*'de ele aldığı gibi, kentli zanaatkarın ve kente gelmiş kır yoksullarının zor ve disiplin yoluyla işçileştirildiği ilksel birikim süreciyle yerleşmeye başlamıştır. *Menkıbe*'de ilksel birikime referansla ifade edildiği gibi, kapitalizm, feodalizmin içsel çelişkilerin zorunlu bir sonucu olarak doğmamış, bir tür iç savaşla galip gelerek kendini toplumda egemen kılmıştır. Bu anlamıyla, kapitalizm bir toplumsal projedir, tıpkı komünizm gibi. Komünizmin mümkünatı kapitalizmden çıkarsanmaz, ya da komünizm kapitalizmden bir sonraki aşamanın ifadesi değildir. Tarihte hep mevcut olmuş bir olasılıktır. Sınıflar mücadelesi tarihi, bunun bir örneğidir. Bu açıdan kapitalizm, olasılıklardan sadece biridir ve diğer olasılık yenildiği için galip gelmiş bir projedir.

Kapitalist olanla olmayan arasındaki o rastlaşmasının yarattığı toplumsal yarılma, o konumların yeniden oluşturulduğu süreksizlik anı bir iç savaşa mahal verir. Buradaki iç savaş vurgusu, toplumun belli bir *olay* yoluyla kurulduğunu varsayar. Bu anlamıyla kentte başıboş gezenler ve nitelikli zanaatkarlar işçileşmiyor, bir *olay* sonucunda işçi olmuş oluyorlardır. İşçi olmayanların işçi hale gelmesi *olayı* sırasındaki belirgin konum değiştirme paralaksa yol açar, burada özneler hem kendilerini hem de dünyayı başka bir açıyla görürler. İşçi sınıfı, bu konumsal değişimi sayesindedir ki komünizmin öznesi olarak ortaya çıkar. İşçi sınıfı bilinci ve hareketi, kendisini, geriye dönük olarak, işçi olmadığı döneme referansla oluşturur. Bu açıdan, işçi devrimlerinden değil ancak işçi olmaya karşı devrimlerden bahsedilebilir.

"*Halkın Demokratları Kimlerdir?*" başlıklı bölümde böyle bir öznellik tahlili Türkiye'deki '68 hareketi için de yapılmıştır. '68 hareketi için Nejat, "başka bir pozisyondan, kendilerinin dışında bir pozisyondan, hem kendilerine hem dünyaya baktılar" diyor. '68 hareketinde böyle bir paralaks bakışa imkân veren, dönemin popülist ve kalkınmacı kapitalist modernleşme projesinin etkisiyle kasaba ve kır kökenli gençliğin, kentlere, üniversitelere gelmesidir. Kente, üniversitelere geliş, gençlikte konumsal bir farklılaşma yaratmıştır. Bu, halk çocuklarının bir yandan halktan farklılaştığı, fakat aynı zamanda kapitalizmin kendilerine sunduğu konuma da yerleşemediği, muğlak ve belirsiz bir anda gerçekleşir. Bu, aynı zamanda *ben kimim* sorusunun sorulduğu andır. Nejat, '71 çıkışını hiçbir konuma yerleşemeyen bu gençlerin ne kasabalı ne kentli oldukları o belirsizlik anında kendilerine ve dünyaya dair başka bir olasılık yoklaması olarak ele alır. Burada köyün ve kentin, kapitalist olanla olmayanın rastlaşması, bu rastlaşmanın önce karşılaşmaya ve daha sonra karşı-t-laşmaya dönerek kurulu düzen içerisinde bir *maraz* yaratması söz konusu olur.

Nejat'ın bu kısımda altını çizdiği öznellik tasarımında, toplumsal çelişkilerin sürekliliği ve zorunluluğundan ziyade o çelişkilerin belirgin hale geldiği ve bir zıtlığa, karşıtlaşmaya dönüştüğü ve öznenin o toplumsal ilişkilerden kopuşunu mümkün kılan olayların, durumların, anların merkeze alınması söz konusudur. Burada ko-

münist özne, bu anlarda düzenle kopuşu sağlayabilen öznedir. Bir süreklilik olarak çelişki bize öznellik imkânı sunmaz. Çünkü süreklilik anlarında özne, ben kimim sorusunu sormaz ya da dünyayı başka bir açıdan görmeye imkânı yoktur. Çünkü konumu sabittir ve dünyayı hep aynı şekilde görür. Oysa başka bir konuma hareket eden öznenin çelişkileri, antagonistik bir nitelik kazanır ve başka bir dünya görüşü ve komünist öznellik ancak böyle açığa çıkabilir.

Nejat'a göre buna benzer süreksizlik anları ve antagonizma olasılıkları, yakın tarihimizde tanık olduğumuz kimi anlarda da söz konusu olmuştur. 1999 depremi, 2001 krizi, 1 Mayıs, Gezi gibi anlar, düzenle kopuşun gerçekleşme olasılığının olduğu yarılma anlarıdır, başka bir deyişle "olay"lardır. Nejat'a göre buradaki temel sorun, komünizm derdi olanların bu antagonizma anlarını örgütleyebilecek bir dünya görüşünden yoksun oluşlarıdır. Türkiye'de hâlihazırda mevcut olan hareketlerin ortaya koymuş olduğu öznellik tarzları; ya yöntemsel olarak devlet, iktidar ve kalkınma perspektifiyle ilişkilendirilen ve pratik olarak işçinin karın doyurma mücadelesine indirgenen bir sosyalizm fikri tarafından içerilmiştir; ki bunun gerisinde özneyi sistemin "ötekileri", anonim mağdurları, dışlanmışları, ezilenleri olarak kabul eden kavrayış söz konusudur, ya da toplumun içsel çelişkilerini yok sayan, onu çatışmalı bir toplum olarak değil bir harmoni toplumu olarak kabul eden "çokluk" fikri tarafından içerilmiştir; ki Nejat, bu fikrin bizi verili toplumsal ilişkileri eleştirmeksizin, burada bir hesaplaşma gerçekleştirmeksizin kendini bu toplumsal ilişkilerin dışında konumlandırabileceğini varsayan bir öznellik kavrayışına götürdüğünü ifade eder.

Nejat'a göre bu iki kavrayış da problemlidir. Ezilenler kavrayışı, toplumsal ilişkilerde rol alan özneleri, bu ilişkilerin kurtarılması gereken mağdurları olarak tanımlar. Oysaki özneler, bu ilişkilerin sadece mağdurları değil, bu ilişkilerin kurucuları, bizatihi failler-dir. Ezilenler kavrayışı, kapitalizmin kurucu öznelerini, kurmuş oldukları toplumsal ilişkileri eleştirmeksizin, sanki bu ilişkilere dışsalmış gibi aşkın bir etik konuma yerleştirir. Hem MDD (Milli Demokratik Devrim) çizgisinin, hem de SD (Sosyalist Devrim) çizgisinin bir tür "mirasçısı" niteliğindeki hareketler için bu etik konum uğruna mücadele etmeye, olay yaratmaya gerek yoktur, bu

etik konum zaten "halk" kavramında ya da "işçi sınıfı" kavramında verili kabul edilmiştir. Bu şekilde, mağduriyetten masumiyet üretilmiş olur. Halklar ya da işçi sınıfı masum ve mazlumdur, suçlular ise sömürgeci, emperyalist devletler, kapitalistler, yönetici kadrolar ya da bunların toplamını ifade eden egemen bloktur. Bu antagonistik karşıtlık ilişkisi hâlihazırda mevcuttur, yapılması gereken, bu antagonizmayı tetikleyerek halkı ya da işçi sınıfını zulümden kurtarmaktır. Nejat, bu durumu *Menkıbe*'de şöyle açıklıyor:

> Popülistlerin halkına da, işçicilerin işçisine de aslında aynı gözlükle bakıldı. İkisi de, homojen ve dışsal bir birimin mağduriyetine uğramış soyut düzlemde çıkarları bir olması gereken bir özne.... işçi sınıfının bu düzenin kurucu unsuru olduğu, halkın devletin kurduğu ve kurucu unsuru olduğu fikrini kabul etmeyeceklerdir. Ama işçi sınıfı işlediği ve işlemek istediği, halk devletin sivil toplumu olduğu sürece bir antagonizma aramak nafiledir (Ağırnaslı: 262).

Nejat'ın fikrine göre bu kavrayış, '68 hareketinden '71 çıkışına kadar olan süreci yanlış yorumlamıştır. Çünkü Nejat'a göre, bu kadrolar, her ne kadar bütünlüklü bir mazlum halk kavramından hareket etmişlerse de, ortaya koydukları pratik o bütünlüğün imkânsızlığını ifşa etmiştir. O zamanın kopuş stratejisinin hedefi, halkın temsiline soyunmak yerine çelişkileri açığa çıkarmak, güç ilişkilerini analiz etmek ve, bulundukları konumdan, çelişkilerin aşılması için savaşılması gereken düşmanı, buna uygun stratejiyi ve bu stratejiyle ilişkili olarak yapılması uygun ittifakları belirlemekti.

Öte yandan çokluk fikri, bu kavrayışın başka bir düzeyde, daha geniş ölçekte tekrarıdır. Burada antagonizma, karşıtlık ilişkisi, küresel ölçekte örgütlü olduğu için komünist özne de küresel ölçekte tahayyül edilmelidir. Fakat varsayım temelde aynı kalır. Çoklukta da özneler, küreselleşmiş iktidar ve tahakkümün genel geçer anonim mağdurları, dışlanmışları ve ötekileridir. Özneler, aynı düşman tarafından aynı kadere mahkûm bırakıldıkları için birbiriyle özdeş kabul edilirler. Toplumda birbiriyle örtüşmeyen çelişkilerin ya da Nejat'ın tanımladığı gibi farkların olması çokluk fikrinin görmezden geldiği bir husus olarak kalır. Çokluğun bir bütün olarak küresel sermaye karşısındaki antagonistik konumu verili kabul edi-

lirken, bu çokluğun kendi iç çelişkileri ve buradan doğacak iç savaş ihtimalleri göz ardı edilir ya da tali çelişkiler olarak kalır. Oysa tali çelişkiler başat çelişkiler haline gelip çokluğun harmonisini bozabileceği gibi, tam da bu bozulma nedeniyle küresel sermaye ile geliştirilecek karşıtlık ilişkisi de hiç de verili bir durum olmayabilir. Dolayısıyla çokluk fikri, toplum içindeki *marazlara* dikkat çekmediğinden ezilenler fikri gibi homojenleştirici bir varsayımı tekrarlamış olur.

Toplumu bir farklar düzlemi olarak ele alan ve bizim en açık şekilde ifadesini HDP çizgisinde görebildiğimiz radikal demokrasi fikrinin özne tasarımı ise, yukarıda ezilenler ve çokluk olarak ifade edilen tasarımların mantıksal devamı olarak iş görür. Çünkü bu tasarımda toplumsal farkların, birer kimlik olarak tanınması, birbiriyle biçimsel olarak eşdeğer ya da aynı zeminde sorunsuzca yan yana gelebilir kabul edilip bir tür uzlaşmaya götürülmesi ve bu şekilde düzen içine dahil edilmesinden öte bir tasarım görmek mümkün değildir. Bununla ilişkili olarak Nejat şöyle diyor:

> Halklar, kadınlar, (çeşni olsun diye adları anılan) LGBTİ bireyler, çevre, sakatlar, ataması yapılamayan öğretmenler vs. demek aynı epistemolojinin devamıdır. Bunların bir düzlemde sayılabilmesini mümkün kılan nedir?... Bunların deneyimlerini ve öznelliğini bir özdeşlik veya eşdeğerlik düzleminde görmemiz mümkün mü? Bunlar çatışmasız unsurlar mıdır, yoksa bunların arasındaki çatışma dindirilerek devletin karşısına yeni bir egemen mi dikilmek istenmektedir? İşte talep birimlerine indirgenmiş unsurları, yan yana geliş şartı, bir etik, yani bir komünizm vurgusu olmadan bir araya getirerek muhalif olmak hegemonya siyasetidir, sivil toplum siyasetidir, radikal demokrasidir, halk cephesi örmektir (Ağırnaslı: 262).

Radikal demokrasinin farklılıklar, kimlikler olarak tanımlanan öznellik tasarımı, konumları sabitleştirir. Böyle bir tasarımda bir konumdan başka bir konuma geçmek mümkün değildir. Paralaks bakış, kendine ve dünyaya başka bir perspektiften bakmak söz konusu değildir; nitekim öznelerin dünyaya sadece kendi konumlarından bakabileceği kabul edilmiştir. Bakışların çoğulluğu, bir aradalığı vardır. Böyle bir durumda "ben kimim" sorusu sorulabilir

bir soru olmaktan çıkar. "Ben kimim" sorusunun cevabı çoktan verilmiştir. Konumlar ve kimlikler, belirsizliğe ve muğlaklığa yer bırakmayacak şekilde ayrışmıştır artık. Bu konumların rastlaşmasında bir devrimci durum, bir karşıtlık olasılığı aramak mümkün değildir, çünkü bu konumların hepsi ayrı bir çelişki sebebiyle de olsa sistemin dışına atılmış olma, sistemin ötekisi olma konusunda uzlaşmışlardır. Bu noktada Nejat şu soruyu sorar: bu farklı toplumsal çelişkiler birbiriyle gerçekten uzlaşabilir mi? Bizim işçiler, kadınlar, Aleviler, Kürtler, Müslümanlar, engelliler, LGBTİ bireyler olarak araya boşluk koyarak birbiriyle aynı düzleme koyduğumuz bu farklı toplumsal konumlar, kimlikler acaba birbiriyle kesişen dünya tasarımlarına sahip mi gerçekten? Biz bu kesimleri neye göre eşdeğer kılıyoruz? Radikal demokraside bu eşdeğerlik düzlemi düzen tarafından tanınmama olarak tarifleniyor ve böylelikle tüm mücadele, en temelde, bir tanınma talebi, sistem içine dahil edilme arzusu olarak ifade ediliyor. Başka bir deyişle, radikal demokrasi, toplumsal yarılmayı, tanınma için mücadeleler içerisinde tadil ediyor. Böylelikle öznenin toplumsal ilişkilerden kopuş ihtimali yok edilmiş oluyor.

Nejat'ın bu ilk kısımdaki tartışmasının, komünizmi bugünün muhalefet tarzlarına bir kapsam ve çerçeve sunacak bir tarihsel, siyasal ve öznel bir fikir olarak kavramsallaştıran, devrimi bir olay, bir an olarak tanımlayan ve özneyi kendiliğinden bir oluş süreci içerisinde değil, bir olay içerisinde kendi bireysel kısmı çıkarlarının ötesinde evrensel değerler için mücadele eden bir varlık olarak ele alan Badiou'nün fikirlerinden önemli ölçüde esinlendiği görülüyor. Badiou'ye göre (2011, 2012), komünizm, pazar yerinde bildiri dağıtan bir insanın evrensel bir fikir için mücadele ettiği bilinciyle hareket etmesine, kendi bireyselliğinin sınırlarının ötesine geçip bir hakikatin militanı olarak eylemesine imkân veren bir kurucu fikirdir. Bu fikir, tarihin simgesel düzeninde ifşa edilmiştir. Spartaküs, Thomas Münzer, Robespierre, Toussaint-L' Ouverture, Blanqui, Marx, Lenin, Rosa Luxemburg, Mao, Che Guevara gibi özel isimleri biliyor olmamız bundandır (2011:22). Bu özel isimler komünizmin tarihsel bir hakikat olarak açık edilmesidir, somutlaşmasıdır. Bu özel isimler komünizm ideasının işleyişine katılırlar. Sıradan bir

birey, bu özel isimlerde kendi bireyselliğinin sınırlarını zorlayacak bir pratiğe yönelme imkânı bulur (2011:22). Milyonlarca militanın, isyankârın, savaşçının temsil edilemez anonim eylemi o basit güçlü özel isim sembolünde bir araya getirilir (2011:22). Badiou'ya göre, bugün için yapılması gereken, her şeyden evvel, bir idea olarak komünizmi diriltmektir. Buna yakın bir yaklaşımla, Nejat için de temel sorun, dünyayı komünist bir çerçevede görebilmek; komünizmi yana yana geliş koşulu, bir etik çerçeve olarak belirlemek, sıradan insanın temsil edilemeyen eylemini komünist projenin bir tezahürü olarak ele almaya imkân verecek bir kurucu fikirde ısrar etmektir. Bu kurucu fikir, kendisini tarihte ifşa etmiştir. Kitabın isminin "Menkıbe" olmasının nedeni de budur. Komünizm, bugünün hakikatinde yol gösteren bir tarihsel anlatıdır. Nejat'ın, *Menkıbe*'nin tanımını yaparken aynı anda hem "yollara, geçitlere" hem de bir "kimsenin erdem ve kahramanlıklarını anlatan hikâye" ye vurgu yapması boşuna değildir. Komünizm ideası, bugünün pratiğini kuran zamansallık ötesi etik çerçevedir. Kendi deyimiyle, Ayşe Paşalı'da Deniz Gezmiş'i görme girişimidir. Buna dair Nejat, şöyle bir örnek sunuyor:

> Rosa'lar kendi örgütlerine "Spartaküs Birliği" demiştir. Sosyal demokrasiyle kopuş anında bu ismin konması manidardır. Burada artık Alman işçilerine değil, tarihsel bir başkaldırı simgesine referans verilir, zira tarih, öznesinden beklenen sonucu vermemiştir. Komünizm metafizikleşir, somut şimdiliğin ve kesin yarının ötesinde bir menkıbeye dönüşür. ... Rosa Lüksemburg ve yoldaşlarının Berlin'deki anıtında yazdığı gibi "ölüler bizi uyarır " (Ağırnaslı: 287-288).

Böylelikle Nejat'ın, komünizmi bugünün dönüştürücü pratiğine biçim veren tarihsel, siyasal, öznel bir fikir (idea) olarak ele aldığını görürüz. Nejat'a göre öznelerin bu fikirle karşılaşması ise, "zorunluluk alanı" olarak değerlendirdiği "emek" sürecinde değil, bu sürecin dışındaki "özgürlük alanı"nda vuku bulabilir. Çünkü Badiou'nün değindiği gibi, bireyin kendi zorunlu çelişkilerinden çıkarsanacak bir fikir, bireyi ancak kendi kısmi çıkarlarının savunusuna götürür. Oysa komünizm bireysel kurtuluşun ötesinde evrensel bir kurtuluş beyannamesidir. Komünizmin evrensel bir fikir olabilmesi için

bireyin kendi ötesine geçmesi gerekir. Nitekim Nejat da, başta belirttiğimiz gibi, başka sınıfsal konumların görülebilmesi için kendi sınıfsal konumundan çıkmanın gerekli olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle komünist öznellik, kendisini hem metafizik hem de kapitalizm dışı bir alana referansla kuran bir öznellik halini alır. Böylece, kendi konumundan çıkma, kendini yadsıma ve olumsuzlama alanı olarak "kapitalizm dışı bir alan" önvarsayılmış olur.

Bu tasarımda, kapitalist toplumsal ilişkilerin olumsuzlanması kapitalizme içkin bir *oluş* olmaktan ziyade kapitalizmden *kopuş* meselesi olarak algılanır. Dahası bu kopuş ve öznelik hali; süreç, oluş ve hareket olarak bir süreklilik durumunda değil, ancak bir süreksizlik durumunda, bir tarihsel "an"da ortaya çıkar. Yani, özneler süreklilik anlarında çelişkisiz bir şekilde varlıklarını sürdürürken, mücadele etmezken ve *ben ne yapıyorum* diye bir soruyu sormazken, süreksizlik anlarında birden, ansızın çelişkileri fark ederler ve soru sormaya başlarlar. Bu açıdan komünistlik meselesi diyalektik bir oluş değil; bir fark, farklılaşma meselesi olarak ortaya çıkmış olur. Bu açıdan *Menkıbe*'nin "*Halkın Demokratları Kimlerdir*" başlıklı ilk bölümünde komünizmin öznesi, süreksizliğin ve belirsizliğin söz konusu olduğu bir anda ortaya çıkan yarılmayı, antagonizmayı derinleştirmeye dönük kuvvet uygulayandır.

Nejat'ın bu özne tasarımıyla ilgili birkaç soruya işaret etmek yerinde olabilir. Eğer komünizm dünyayı başka bir perspektiften görmek ve onunla antagonizma/karşıtlık ilişkisine girebilmek için bize zaman ötesi bir etik çerçeve sunuyorsa, bu fikrin neden her bir tarihsel momentte aynı düzeyde tekerrür etmediğini, hele de günümüzde Badiou'nun (2011) da dikkat çektiği gibi bu fikirle ilişkimizin neden kesildiğini nasıl açıklayabiliriz? Bu anlamıyla komünizm, Marx'ın *Alman* İdeolojisi'nde bahsetmiş olduğu gibi "gerçek bir hareket" olmak yerine, salt kendi kendine atıfta bulunan bir fikirden ibaret kalmaz mı?

İkinci olarak, komünizmin bugünkü mevcudiyeti ve tarihsel bir anlatı olarak varlığı birtakım olaylardan, belirsizlik ve süreksizlik anlarından çıkarsanırsa ve özne meselesi bir kopuş, farklılaşma meselesi olarak ele alınırsa, bu, sıradan insanları evrensel olarak ortak bir ilişki etrafında örgütleyen ve kendisini istikrarlı bir şekil-

de zorunlu bir insan faaliyeti olarak örgütleyen kapitalist toplumsal ilişkiler içerisindeki maddi çelişkilerle (sınıf çelişkisi) ilişki kuramayan, dolayısıyla salt öznel bir tutumdan ibaret kalan bir komünizm tasarımı olmaz mı? Başka bir deyişle, kapitalist toplumsal ilişkilerin dışarısına atıf yapmaksızın içerisinde bir maraz yaratmak ve içsel sömürü ilişkilerine ve buradaki çelişkilere kuvvet uygulamak mümkün değil midir? Burada ekonomizme savrulmak dışında bir yol, yöntem bulunamaz mı? Biraz daha açacak olursak, komünist öznelliği, işçinin karın doyurma zorunluluğuna indirgenmiş bir kapitalist canlı emek tasarımını olumsuzlayacak ve insanın emeği ile başka türlü ilişki kurabilmesinin, kendi emeğine bir amaç koyabilmesinin, bunun toplumsal ve siyasal ilişkilerinin yaratılmasının olasılıklar zemini olarak tarif etmek mümkün değil midir?

Kapitalizmi, ücretli emeğin varlığı ve sömürü ilişkisiyle açıkladığımızda dikkatimizi bir düzeyde süreksizlik anlarından süreklilik anlarına, farklılaşmadan ortaklaşmaya, antagonistik (zıtlık, karşıtlık) ilişkiden çelişkili ilişkiye, kopuştan oluşa doğru kaydırma zorunluluğu ile karşılaşırız. Başka bir deyişle, çubuğu diyalektiğe bükmeye başlarız. Nitekim *Menkıbe*'nin "*Proletarya: Amele Değil Emel*" başlıklı ikinci kısmının ilerleyen sayfalarında Nejat'ın da çubuğu kısmen diyalektiğe büktüğünü anlıyoruz. Bunda ve genel olarak Nejat'ın *Menkıbe*'yi yazdıktan sonra diyalektiği sıkça vurgulamasında Werner Bonefeld'in *Yıkıcı Akıl ve Olumsuzlama* (2014) kitabını okumasının etkili olduğu söylenebilir.

İkinci bölümde Nejat, halkın imkânsızlığı mefhumundan emeğin imkânsızlığı mefhumuna geçer ve " 'n'oluyo ya' karmaşasından "ben ne yapıyorum ya" sorusuna geçiş artık ancak emeğin içinde kurulabilir. Yani emeğe içkindir" der (Ağırnaslı: 302). ve böylelikle bu imkânsızlığa bir konu ve çerçeve sunar. Bu şekilde ilk bölümde "Bir daha Deniz olunamaz, 1968 tekrar edemez, zira eylemlerin altında yatan ilke, yapısal olarak tekrara müsait değildir! Bunlar kopuş ve kuruluş anlarıdır, bir alan açar, meçhul bir mahal verir. Bu yüzden bugün eğer Deniz olunacaksa Deniz'e sırt çevirmek gerekir!" (Ağırnaslı: 258). derken ve dikkatini Denizlerin yaratmış olduğu tarihe ve topluma damgasını vuran *olaydan* çıkarak Ayşe Paşalı'nın üçüncü sayfa eylemine yöneltirken neyi kastettiği anla-

şılır. Bunu Nejat'ın, bir anlatı ya da fikir olarak komünizmden yola çıkarak reel bir hareket olarak komünizmi tasavvur etme teşebbüsü, bir etik pozisyon olarak komünizmin maddi gerçeklik içerisinde nasıl vuku bulacağının tasarlanma çabası olarak anlamamız mümkündür. Artık süreksizlik ve belirsizlik anlarındaki *olay*dan çıkarsanan özne değil, kapitalist toplumun gittikçe biriken, yoğunlaşan çelişkileri üzerine kurulu *sürekli iç savaşta* olay yaratan özne mevzu bahis olur. Özneyi kendi dışına ittiren kuvvet, özneyi kapitalizm dışına ittiren konumsal bir farklılaşmadan değil; öznenin kurduğu toplumsal ilişkiler, rastlaşmalar, karşılaşmalar içerisinden gelir. Paralaks bakış, diyalektik içerisinde gerçekleşir.

Nejat'ın *iç savaş* kavramını tercih etmesinin Tiqqun'un *Introduction to Civil War* (2010) adlı metninden esinlendiğini tahmin ediyoruz. İç savaş, komünist öznelliğin esas meselesinin dost ve düşman ayrımının yapılabilmesi olduğuna işaret eder. Komünist özne, bir yaşam biçimi ve dünyayı görme biçimi olarak etik bir farkı temsil eder ve temel uğraşı bu etik farkı sahiplenen dostların bunun karşısında duran düşman topluluklarla savaşının örgütlenmesidir.

Burada önemli bir husus, Nejat'ın emeğin imkânsızlığı üzerine kurmakla birlikte neden *sınıf savaşı* kavramı değil de *sürekli iç savaş* kavramını kullandığıdır. İç savaş kavramı bize iki şeyi ima eder. Birincisi, emeğin imkânsızlığından kaynaklanan çelişkinin çoğul biçimlerde tezahür ettiğini, çelişkilerin modern ulus-devletin kuruluşundaki marazlar içerisinde ve bu marazlarla ilişkili olarak (başat çelişki) ortaya çıktığını ima eder. İkincisi toplumun imkânsızlığını ima eder. Yani, toplumun bütünleşemeyen, tamamlanamayan, kapsayamayan doğasına işaret eder. Burada bir parantez açıp bu iki vurguyu biraz açmak, diyalektikle ilişkisini ve çelişkisini tartışmak gerekiyor.

Nejat'ın Türkiye toplumunun kuruluş paradigması üzerine yaptığı tarihsel analizde işaret ettiği husus, temel çelişkinin (emeğin imkânsızlığı) başat bir çelişki dolayımıyla (Kürtlük, Alevilik, Ermenilik, Kadınlık...) kendisini dost-düşman ayrımı yaparak antagonistik bir biçimde kurabileceği bir topluluğa kavuşmuş olduğudur. Fakat Nejat'ın bunu temel çelişki ve bunu dolayımlayan başat çelişki gibi iki ayrı kavram olarak değil; bu ikisini bir arada ele alarak çapraz kesen çelişki olarak ifade ettiğini görürüz: "Bugünün komü-

nizmi toplulukları çapraz kesen bir ilişkinin kurulumudur; eşitsiz olduğu için birleşik gelişimin, örtüşmeyen iç savaşların kesişiminde kurulur" (Ağırnaslı: 322).

Dolayısıyla Nejat'a göre, komünizmin etik çerçevesiyle yapılan dost-düşman ayrımı, toplulukların etik çerçevesindeki dost-düşman ayrımıyla örtüşmediğinde ve çelişkiye düştüğünde, yapılması gereken çelişki hiyerarşisi kurmak ya da öncelik sonralık meselesinin belirlenmesi değil; komünist etik çerçeve doğrultusunda topluluk içerisindeki çelişkinin derinleştirilmesidir. Bu anlamıyla Nejat'a göre komünist öznenin işlevi, bütün olarak Ermeni, Kürt, Alevi topluluklarının modern ulus-devlet kuruluş paradigması karşısında verdiği mücadeleyi koşulsuzca desteklemek değildir; aksine bu toplulukların içsel çelişkilerinin derinleştirilmesi önerilmiştir. Nejat, Kürt Kadın Hareketi'nin erkek egemenliğinin eleştirisinde toslayacağı sınırın, daima Kürtlerin bir arada tutulma kaygısı tarafından ziyadesiyle belirlendiğine vurgu yapar (Ağırnaslı: 319). Beritan'ın eylemiyle ilgili olarak "Kürdün başka bir Kürt ile karşı karşıya geliş anı...bir kişi değil bir olay olarak Kürdistan'da iç savaşın söz konusu olduğunun teslim edilmesi"dir der (Ağırnaslı: 319). Nejat, Ermenilerin katledilmesine dönük bakışta da benzeri bir sorunsallaştırmaya gider. Katliamın, kurulu düzende maraz çıkaran, yeri geldiğinde kendi egemenlerine de namluyu çeviren Ermeni proleterleri ve devrimcilerinin kurulu düzen tarafından içerilmesi mümkün olmadığı için yapıldığını ifade eder. Burada, "iç savaş" kavramıyla, ilk bakışta anlaşılanın aksine, antagonistik ilişkinin övülmesi değil, bir ölçüde sorgulanması söz konusudur. Çünkü, antagonistik ilişki, karşıtı (düşmanı) tarafından belirlenmeye yazgılıdır. Topluluklarda olduğu gibi kendisini, karşıtının negatifi, olumsuzu olarak çelişkisiz bir bütün olarak kurmaya zorlanır. Antagonizma ile diyalektik ilişki arasındaki temel fark da buradan kaynaklanır. Antagonizma mantığı var olabilmek için karşıtını yok etmek üzerine kuruludur. Burada temel amaç var olmaktır. Diyalektik ise karşıt şeylerin özünde özdeş olduğunun kabul edilmesidir. Dolayısıyla şeyler karşıtını yok ederken kendilerini de yok ederler. Burada amaç var olmak değil, yok olmaktır. Bu nedenle komünizm, proletaryanın gerçek hareketi, kendini yok etmeye, do-

layısıyla kapitalizmi yok etmeye dönük hareketi olarak okunur ve Nejat, "proletarya, bir toplumsal pozisyon ya da sınıf değil burjuva toplumunun çözülüş fonksiyonudur" derken esasında bu hususu tekrar eder. Dolayısıyla iç savaşı sınıf savaşımının yerine kullanırken, toplumsal sınıfların kapitalizm tarafından tamamen içerilmiş donuk birer kategori olmadığının, canlı emeğin kendisini karşıtıyla kurma ve yok etmeye dönük çelişkili hareketini mümkün kılan bir toplumsal ilişki olduğunun altını çizmek adına bir tercihte bulunur.

İkinci olarak, sürekli iç savaş, toplumun imkânsızlığını ima eder. Bununla Nejat, kapitalizmin tamamlanmamışlığını, daima bir teşebbüs halinde kalma zorunluluğunun altını çizer. Bunun nedeni ise, kapitalizmi mümkün kılanın canlı emek olması, yani özünde bir insan etkinliğine dayanmasıdır. Buradaki kasıt şudur: ücretli emek, üretim dolayımıyla sermayeyi mümkün kılar; sermaye ise sömürü dolayımıyla ücretli emeği mümkün kılar. Fakat ücretli emeğin esasında canlı emek olması kapitalizmin çelişkisidir. Başka bir deyişle, canlı emeği çelişkili yapan, emeğin içindeki candır. Dolayısıyla canlı emek, kapitalist işleyişin özünde bir insan etkinliği olduğunu, bu etkinliğin sapkın bir formda işleyen bir insan etkinliği olduğunu, şeyler arasındaki ilişkinin esasında insanlar arası ilişki olduğunu ifşa eden özdür.

Bununla birlikte, toplumun imkânsızlığı imasından ilk bakışta hiçbir düzeyde uzlaşma olmaksızın çeşitli düzeylerde ve içeriklerde sürekli bir çatışmanın söz konusu olduğu, bu nedenle kapitalizmin bir toplum kuramadığı anlaşılır. Oysa her yerde var olan direnişlerin, hareketlerin yanı sıra bunlarla kimi zaman barış içerisinde bir arada yaşayan bir kapitalist toplumun varlığı aşikardır. Her yerde direniş olması, düzenle çelişki yaşama anlamına gelmeyeceği gibi; çelişkilerin varlığı sürekli olarak çatışmaya mahal vermeyebilir. Nejat *Menkıbe*'de kapitalizmi, ortaya çıkardığı tüm marazları ve yok olmaya dönük potansiyeliyle birlikte, "can"ın emekle özdeşleştiği bir toplum olarak tarif eder. Hatta kapitalizm özünde yer alan çelişkileri ustaca örtebildiği ve bir uzlaşıyı tesis edebildiği için dost-düşman ayrımı yapmak bu kadar zor ve elzemdir. Nejat, kamusal alanda dile getirilen hak taleplerinin ya da emeği yüceltmeye dönük taleplerin devlet ve sermaye tarafından içerildiğini ortaya

koyar. Kamusal alan mücadelesi, halkın devlet tarafından içerilmesine yol açarken fabrika içi siyaset de işçinin sermaye tarafından içerilmesiyle sonuçlanabilecek bir ekonomizme varabilir, ki bu içerilme Türkiye'de bir kısım işçinin taşeron patronlar haline getirilmesinde açıkça görülür. Bu, tam da kapitalizmin bir toplum olarak örgütlendiğinin kabul edilmesidir. Kapitalizm bir toplum olarak örgütlendiği için, kapitalizmi üreten canlı emek bu toplumun dışında kalan ötekilerden, mağdurlardan oluşmaz. Canlı emek, kapitalizmin failidir. Bu nedenle kapitalizmin çözülüşü, siyasal ve ekonomik bir çözülmenin ötesinde, "can"ın emekten kurtarılmasına yönelik toplumsal bir çözülüşü gerektirir. Bu çözülüş, salt yıkıcı değil, kurucu bir faaliyeti de içerir. Bu nedenle, Nejat'a göre, komünist özne kamusal alan siyasetinde ya da fabrika siyaseti içerisinde içerilmek yerine fikirsel ve maddi olarak bir özgürlük alanı yaratabilecek, devlet ve sermayenin doğrudan müdahalesinin olmadığı görüşmelerin, rastlaşmaların ve karşılaşmaların örgütlenebileceği alternatif kamusal ve iktisadi alanları, kıraathaneleri, kooperatifleri inşa etmeye çalışır.

Dolayısıyla, Nejat'ın günümüzdeki komünist öznellik tarzını iç savaşın derinleştirilmesi, çelişkilerin derinleştirilerek örgütlenmesi olarak tanımlaması; radikal demokrasinin sahiplendiği toplumun, onu imkânsız hale getiren, birbirinden farklı çelişkilere sahip topluluklardan oluştuğu ve bu çelişkilerin ortak bir karşıt varlık (devlet) karşısında sorunsuzca yan yana getirilebildiği yönündeki varsayımı daha radikal bir program altında tekrar etmek değil, aksine bu varsayımları dağıtmak olduğunu vurgulamak gerekir. Nejat'a göre toplumu imkânsız hale getiren çelişki çoklu bir çelişki değildir. Hem üretim hem yeniden üretim alanında kendini açık eden, toplumu yatay ya da dikey değil çapraz kesen tek bir çelişkidir. Nejat'a göre çapraz kesen çelişki, toplulukların çoğulluğu ve bunların devletle uzlaşmayan tutumunun berisinde, uzlaşı içerisinde işleyen kapitalist toplumsal ilişkileri hedef alabilecek bir çelişki olduğu için önerilmektedir. Nejat'ın diyalektiğe yaklaşmasındaki temel meselenin bu olduğunu düşünebiliriz.

Nejat, *Menkıbe*'de diyalektik ilişkiyi *Kapital*'de Marx'ın kullandığı iki kavram etrafında tartışıyor. Bunlardan birisi, *verhaltnis*

kavramı, diğeri *beziehung* kavramı. Bunların ikisi de Türkçeye "ilişki" diye çevrilmiş, fakat farklı anlamlara gelen kavramlar. Nejat, Kapital'de *Kapitalverhaltnis* olarak geçen "*Verhaltnis*"in "koşul, ilişki, nispet, nazariye, davranışsallık" olarak beş ayrı anlama gelebilecek şekilde çevrilebileceğinden bahseder. "*Verhaltnist*"de, şeylerin birbirine bakarak kurulması söz konusudur. Nejat, buradaki "ilişki"de "şeyler girdikleri ilişkinin dışında var olamazlar; ancak o ilişki içerisinde var olabilirler; ve o ilişki içinde, neyin nesne, neyin özne olduğunu, o ilişki ve o ilişki içerisindeki kuvvetler dengesi kurar" diyor. *Verhaltnis*'de ilişki, bir süreç, hareket ve oluş olarak ele alınır, burada diyalektik bir ilişki söz konusudur; çelişkilerin bir hareket içerisinde çözülüşüne vurgu vardır. Aynı zamanda *verhaltnis*, edimselliğin ve bakış açılarının alanıdır, kuvvetler dengesinin öznelerin birbiriyle bakışarak çarpışarak oluştuğu, fakat bu dengenin asla sabit kalmadığı sürekli yeniden kurulduğu ve bozulduğu bir sürece işaret eder.

Beziehung ise bir şeyin, kendisini, diğerine atıfla kurduğu başka bir ilişkiyi tarif eder. *Beziehung*, "*verhaltnis*"den farklı olarak, bir belirlenim ilişkisidir. Burada bir şeyin diğer şeyi belirlemesi, tanımlaması, nesnesi haline getirmesi söz konusu. Sermayenin, proletaryayı işçi yapması gibi. Ya da erkeğin ancak bir kadın yordamıyla erkek olması gibi. *Menkıbe*'de şöyle deniyor: "A ve B insanının toplumsal belirlenimleri, onların *beziehung*larıdır. A insanı, başlı başına köle değildir; toplum içinde ve onun sayesinde köledir" (Ağırnaslı: 297).

Bu iki kavrama Bertell Ollman'ın *Diyalektiğin Dansı* kitabında da rastlanır. Bunun ne ölçüde tesadüf, ne ölçüde atıf olduğunu bilmiyoruz. Fakat Ollman'ın da bu iki kavramı buna benzer bir yaklaşımla ele aldığı görülür:

> Marx'ın yazılarında "ilişkinin" bu iki farklı anlamı temelde Marx'ın düşüncesindeki iki tür *(order)* ilişkiyi yansıtmaktadır. Birincisinin (verhaltnis) temelinde içsel ilişkiler felsefesi (diyalektik) vardır ve Marx herhangi bir şeye ilişkin bir bakış açısı geliştirirken bundan yararlanır. İkincisi ise daha çok ampirik alana ilişkindir ve mevcut anda ayrı gibi görülen iki veya daha fazla öğe (bunların her biri öncelikle birer ilişkidir) arasında tespit edilen bağ için geçerlidir (2006:70).

Nejat'a göre, toplum tüm bu ilişkilerin toplamıdır, yani "*beziehung*"ların ve "*verhaltnis*"lerin toplamıdır. Kapitalizm, proletaryayı işçi yapar. Bu, "*beziehung*"tur; *beziehung* ise kendiliğinden değil, "*verhaltnis*"le, yani bakışarak, çarpışarak olur. *Verhaltnis*, dolaysız üreticileri ücretli işçiye dönüştüren süreç ve harekettir ve burada bir kuvvet uygulama söz konusudur. Aynı şekilde, belirlenim ilişkisinin (*beziehung*) tersine çevrilmesi de, rastlaşmalar ve bu rastlaşmalar sırasındaki bakışmalar ve o ilişkideki kuvvetler dengesinin tersine çevrilmesi yoluyla mümkün olur (*verhaltnis*). Dolayısıyla *verhaltnis* aynı zamanda, toplumsal belirlenimlerin, kapitalist toplumsal ilişkilerin tersine çevrilmesini mümkün kılacak bir düzlem sunar. Nejat'ın bahsetmiş olduğu komünist öznellik; "*beziehung*"daki "*verhaltnis*"leri keşfetmek, belirlenim ilişkilerindeki kuvvetler dengesiyle oynamak, rastlaşmaların ve karşılaşmaların örgütlenmesine işaret eder. Bu rastlaşmaların ve karşılaşmaların alanı da "yeniden üretim" alanıdır. Fakat burada, artık, üretim alanıyla ilişkili bir "yeniden üretim" tanımı söz konusudur ve tam da bu ilişki nedeniyle bu rastlaşmalar, süreklilik gösteren bir çelişki içerisinde örgütlenebilirler.

Nejat'ın Marx'a ve *Kapital*'e yoğunlaşma vurgusunun, *Menkıbe*'yi yazdığı dönemden sonra, Gezi sürecinde daha yoğun bir biçimde ortaya çıktığını anlıyoruz. Gezi hareketinin geri çekiliş sürecinde Nejat, "an"ların ötesine geçen, "üretim" alanıyla ilişki kuran bir "yeniden üretim" faaliyetine nasıl müdahale edilebileceği, burada bir çelişkinin nasıl formüle edilebileceği üzerine kafa yormuş; kapitalist toplumsal ilişkiler içerisinde eyleyen ve onları yeniden üreten sıradan insanların kendilerini olumsuzlarken olumlayabileceği bir siyasal pratiğin nasıl örgütlenebileceği üzerine düşünmüştür. *Menkıbe*'de, Marx'a referansla "burjuva sivil toplumun yadsınması", "burjuva toplumunun çözülüş fonksiyonu" olarak tanımladığı proletaryayı, kadın sorunu ve kadın cinayetleri bağlamında ele alır. Burada kadın sorununu, Nejat, bir kimlik sorunu olarak ya da farklara dair bir mesele olarak ele almaz; kadın sorunu, feodal bir erkeklik meselesinin ötesinde, günümüz kapitalizminde üretim faaliyeti ile yeniden üretim faaliyetinin çakıştığı, toplumu çapraz kesen bir çelişkidir. Bu nedenle Nejat, bu çelişkinin burjuva toplu-

munun çözülüş fonksiyonu olabileceğine işaret eder. Nejat'a göre, kadın cinayetleri kapitalist toplumsal ilişkilerin, meta ilişkilerinin toplumsal alanda ifşa olmasıdır. Yeniden üretim alanında faaliyet gösteren kadının, üretim alanında gittikçe daha fazla özneleşmesi, bu özneleşme sürecinde "özgürlük" meselesine dair ucu açık bir çelişkiye sebep verir. Nejat, komünist öznelliğin, bu çelişkinin formüle edilmesi ve kuvvetler dengesini değiştirecek bir ilişkinin (*verhaltnis*) örgütlenmesi olabileceğine işaret eder.

Böylelikle komünizm projesi, paralaks ve diyalektiği, oluş ve kopuşu, süreksizlik ile sürekliliği, bir idea olarak komünizmle bir hareket olarak komünizmi, çelişki ve antagonizmayı, farklılık ile sıradanlığı birleştirmeyi önüne koyan bir proje haline gelir. Bu, daha önce verdiğimiz örneği başka bir ifadeyle tekrarlayacak olursak, Deniz Gezmiş ve Ayşe Paşalı arasında kurulan ilişkidir. İlki kopuş ve antagonizma, ikincisi oluş ve diyalektik içerisinden anlaşılabilir. İkincisi, birincinin artçısıdır, ardından gelendir. Birincinin ortaya koyduğu antagonizma, ikincinin diyalektik işleyişine katılmıştır. Birincisinin öznelliği, ikincisinin, Zizek'in deyimiyle, gıdıklayan, hareket ettiren nesnesi olur. Zizek, *Paralaks* (2014) kitabının girişinde Nejat'ın meramına çok benzer bir açıklamada bulunur:

> Peki gıdıklanan özneyi gıdıklayan kim ya da ne? Yanıt elbette şu: nesne - fakat, hangi nesne? Az ve öz (ya da öz) bir şekilde bu kitabın konusu bu. Özneyle nesne arasındaki fark, aynı zamanda bunlara karşılık gelen iki fiil arasındaki fark olarak da dile getirilebilir; insanın kendisini özne kılması (boyun eğmesi) ve nesne kılması (itiraz etmesi, karşı çıkması, engel oluşturması). Öznenin ilk, temel jesti kendini özne kılmaktır - isteyerek, elbette: hem Wagner hem de Nietzsche'nin, bu iki büyük rakibin çok iyi farkında oldukları gibi, en yüce özgürlük eylemi amor /at/'nin [kader sevgisinin] sergilenmesi, yani zaten zorunlu olan şeyin özgürce üstlenilmesi eylemidir. Öyleyse, eğer öznenin etkinliği, temelde, kendini kaçınılmaz olana teslim etme etkinliğiyse, nesnenin edilgenliğinin, onun edilgen varlığının temel kipi de hareket eden, bizi huzursuz eden, rahatsız eden, travmatik hale sokan şeydir (özneler): nesne, en radikal haliyle engel olan, olayların düzgün akışını bozan şeydir. Buradaki paradoks rollerin tersine çevrilmiş olmasıdır (etkin nesne edilgen nesne üzerinde etkili olur şeklindeki standart fikir açı-

> sından): özne temel bir edilgenlikle tanımlanır ve hareket nesneden gelir - gıdıklayan odur. Ama, yine, bu hangi nesnedir? Yanıt: paralaks nesne (2014:7).

Nejat'ın tasarımına esas olan da çelişkilerin örgütlenmesi, onlara bir kapsam ve çerçeve kazandırılmasıdır. Süreklilik içerisinde işleyen çelişkiler, kendiliğinden örgütlenip antagonistik bir nitelik kazanmazlar, çelişkilerin çelişki olduğu ifade edilmelidir, bu ise ancak paralaksla, yani bakış, görüşle (nazar) mümkün olur. Teoriye (nazariyeye) ihtiyacımız temelde buradan gelir. Teori, esasında tüm bu olan bitenden kurtulmanın beyannamesi olarak komünizmin tasarlanabilir hale gelmesini ifade eder.

Kaynakça

Ağırnaslı, N. (2013) "Devrimci Komünist Özne Üzerine Düşünceler". [Erişim Adresi]: https://www.youtube.com/watch?v=pNrbDy6wRXQ

Bonefeld, W. (2014) *Yıkıcı Akıl ve Olumsuzlama*, çev. Özgür Yalçın, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Karatani, K. (2003) *Transkritik*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis.

Marx, K. (1965) *Kapital,* çev. Alaattin Bilgi, İstanbul: Sol Yayınları.

Marx, K. ve F. Engels (2013) *Alman İdeolojisi*, çev. T. Ok ve O. Geridönmez, *İstanbul: Evrensel.*

Ollman, B. (2006) *Diyalektiğin Dansı,* çev. Cenk Saraçoğlu, *İstanbul:* Yordam Yayınları.

Tiqqun (2010) *Introduction to Civil War*, Los Angeles: Semiotext(e).

Zizek, S. ve A. Badiou (der.) (2011) *Bir İdea Olarak Komünizm*, *çev. Ahmet Ergenç ve Ebru Kılıç*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Zizek, S. ve A. Badiou (der.) (2012) *Komünizm Fikri,* çev: Okan Doğan, Savaş Kılıç, Haluk Barışcan, İstanbul: Metis.

Zizek, Slavoj (2014) *Paralaks*, çev: S. Gürses, İstanbul: Encore Yayınları.

II.

Şiddet, Hegemonya ve Özerkleşme

Toplumun İmkânsızlığı Olarak İç Savaş

Rıza Ekinler

Berbat kokusuyla bekleyenleri öteki tarafa sürüklemiş, otobüs durağındaki sıraya oturmuş saçı sakalı darmadağınık, delik deşik paltosuyla bir evsiz... Köprübaşlarında sakat dilenciler, bir köşede toplanmış tinerci çocuklar, park sıralarına ölü gibi yığılmış, iki büklüm evsizler... Savaşın gazileri... Ama hangi savaşın – ve savaş nerede?

Ayhan Geçgin, *Son Adım*

'Savaş nerede?' yirminci yüzyılın girdaplarına dalmak üzereyken Lenin'in de sıklıkla sorduğu bir soruydu. Önceki yüzyılın toplumsal üretim ilişkileri ve bunlarla bağlantılı mekânsal dağılımlar (kent-kır, fabrika, barikat, gecekondu vb.) düşünüldüğünde, devrimci savaş cephelerini ve stratejilerini tasarlamanın daha somut düzlemler üzerinden gerçekleştiği söylenebilir. Ancak üretimin parçalandığı, mekanların çözülerek teknoloji vasıtasıyla soyutlandığı, bu mekanlara ait öznelliklerin varoluş koşullarının güvencesizleştiği ve sermaye ilişkilerinin moleküler bir biçimsellik edindiği geç kapitalist dönemde savaşı ve onun mekanlarını tahayyül etmek de bizi baş etmesi çok daha zor bir gerilimle karşı karşıya bırakıyor.

Bu yazı, bahsettiğimiz gerilim alanına cesurca müdahale etmeye çalışan *Menkıbe* metni üzerinden "savaş nerede?" sorusunu tarihiyle birlikte yeniden düşünmeyi tasarlıyor. *Menkıbe*'deki "İç savaş" kavramının referanslarını açmaya çalıştığımız ilk kısımda, savaşın toplulukların bir araya geliş veya dağılışlarındaki rolüne ve bu kavramın başkaca siyasal-tarihsel projelerde farklı kullanımlarına odaklanacağız. Geleneksel anlamından farklı olarak iç savaş *Menkıbe* için toplulukların ulus adı altında massedilmesinin veya

devlet aygıtının ele geçirilmesinin bir aracı değil, kendi özerkliklerini sağlamalarının bir yöntemidir. Bu yorumlamada devlet toplulukların özerkliklerini askıya alan ve iç savaşın çeşitli biçimleriyle yüzyıllara yayılan sürekliliğini gizleyen bir yapı olarak olarak karşımıza çıkıyor.

İkinci kısım "ilksel birikim" kavramı üzerinden "iç savaş"ın iktisadi olanla ilişkisini ele alıyor. *Menkıbe*, Marx'ın (1978) ilksel birikim kavramının çeşitli yorumlamaları üzerinden (Luxemburg, 2003; Read, 2012) ilksel birikimi devam etmekte olan bir süreç olarak düşünüp bunu iç savaş kavramıyla buluşturuyor. İç savaş ve ilksel birikimin her ikisinin birbirine geçen devamlılığını gazetelerin üçüncü sayfa haberleri üzerinden okumayı öneriyor. Walter Benjamin'in "diyalektik imgelem"ini anımsatan bu karmaşık tartışmada toplumun homojen görüntüsüne rağmen gazetelerde herkesin herkese karşı savaşını ele alan üçüncü sayfalar bir iç savaşın anlık birer fotoğrafı gibi beliriyor. Bu iç savaşın bir yanında, başta kadının ve başkaca ayak takımlarının tabi kılınmasına dayalı kapitalist barbarlık görünürken; diğer yan 'bir şimşek çakması', kopuş anı gibi yakalanabilecek komünizm olasılığına göz kırpıyor. Son bölümde ise metni bu iki ayrı hattan okumanın yarattığı gerilimlere işaret etmeye çalışacağız.

Toplumu okuma yöntemi olarak iç savaş

Menkıbe'nin iç savaş kavramsallaştırmasında Carl Schmitt'in (1996) siyasal ve olağanüstü hal tanımlamalarına ve Schmitt'in kuramının Giorgio Agamben ve Görünmez Komite (Tiqqun) yorumlarına açık atıfları görmek mümkündür. Schmitt'in (1996) *Siyasal Kavramı* metnindeki ünlü ifadesiyle, estetikte güzel-çirkin ve ahlakta iyi-kötü ayrımının oynadığı kurucu rolü siyasette "dost-düşman" ayrımı oynar (Schmit, 1996: 26). Ona göre dünyaya ve siyasete canlılığını veren bu ayrımın kendisidir ve dost-düşman ayrımı "en uç biçimine iç savaşta bürünür" (Schmit, 1996: 26). Hatta Schmitt (1996) bir adım daha atarak düşmansız bir dünyanın boş bir dünya olacağını savunur. Lakin düşman nefret gibi duygularla anıla-

cak, canavarlaştırılacak bir öğe yahut iktisadi bir rakip değil, bir topluluğun kendi siyasal varoluşunun da ön koşuludur. Düşman, savaşan bir insan topluluğu savaşan başka bir insan topluluğuyla karşılaştığı zaman ortaya çıkar.

Menkıbe ile şaşırtıcı benzerlikleri olan ya da *Menkıbe*'nin referans göstermeme tercihi doğrultusunda yer yer özgün bir yorumlamasını sunduğu Görünmez Komite'nin *İç Savaşa Giriş* metni de Schmitt'in dost düşman ayrımını en uç noktalara taşıyacak iç savaş üzerinden komünizmi örgütlemeye çağırır. Tiqqun için, "Düşmanlık... bir arada yürümeyen bedenlerin diğerinin *tekilliğini* anlamadaki imkânsızlığıdır" (Tiqqun, 2010: 46). Ve bu *tekilliklerin* yanyana gelişleri, etik farklılıkların kaynağı olan *bir yaşam biçimi* etrafında ortak duygu ve saiklerle örgütlenmeleri, başka kolektiflerle ilişkilerini belirler. Dolayısı ile birçok başka kolektifin görece konumları da dost-düşman ayrımını keskinleştirecek "iç savaşa" –bununla beraber siyasal olana- aldıkları mesafe ile belirlenmiş olur (Tiqqun, 2010: 36).

Schmitt (2004) dost-düşman üzerinden kavradığı siyaset teorisinin devrimci mücadele ile ilişkisini *Partizan Teorisi*'nde çok daha açık ve somut bilgilerle tartışır. "Savaş siyasetin başka araçlarla uzantısıdır" diyen Clausewitz'den Lenin'e, Mao Zedung'a ve Fidel Castro'ya referanslarla partizan kavramının tarihsel kökenlerine değinir. Onun daha sonra Tiqqun ve *Menkıbe* tarafından da paylaşılan, uzlaşıya dayalı liberal demokrasilere olan sert eleştirisini burada da görmek mümkündür. Schmitt'e göre asıl sorun, 1814 Viyana Kongresi ve birinci dünya savaşı sırasındaki birçok anlaşmayla uzlaşıya dayalı Katolik temellere dayanan teolojinin uluslararası siyaset düzlemini ele geçirmesidir (Schmitt, 2004: 16). Partizan, "uzlaşı" ve "düzenlilik" hukukunu altüst eden bir siyasi figür olarak karşımıza çıkar. Çünkü o, sömürge karşıtı savaşlarda da monarşik rejimlerdeki iç savaşlarda da dost-düşman ayrımını en yalın sınırlarına ulaştıran unsur olmuştur. Kökenleri uzlaşıya dayanan yasallığı tanımama eğiliminin yanında, partizan, siyasal bir paradigmasının olması nedeniyle "hırsızlardan" veya "korsanlardan" kendisini ayrıştırır.

Schmitt (2004) yirminci yüzyıl için partizan figürünü Lenin'le birlikte tartışmaya başlar. "Partizanın felsefeyle olağanüstü it-

tifakı" olarak tanımladığı Leninizmin en büyük başarısı sınıf mücadelesi üzerinden "mutlak savaş" ve "mutlak düşmanı" belirleyebilmesi ve bunu siyasal bir mücadeleye dönüştürmesidir (Schmitt, 2004: 54). Lenin'in bu başarısını Mao'yla karşılaştıran Schmitt, Mao'nun düşmanlık eksenlerini Sovyet devriminden farklı konumlandırdığına dikkat çeker (Schmit, 2004: 63). Çin devriminde sömürgeciliğe, kapitalist burjuvaziye, toprak sahiplerine ve Japon işgaline karşı birçok düşmanlık biçimi bir araya gelerek mutlak düşmanlığa yönelir. Çin'in partizan savaşına ve yerelliğe daha fazla ağırlık vermesi, Sovyetlerin "soyut" enternasyonalizme yönelmesi Schmitt için iki devrimin ayrışma noktalarından birisini oluşturur (Schmitt, 2004: 65).

Sovyetler ve Çin deneyimleri gibi, Türkiye'de 1971 çıkışının öncüleri THKP-C, THKO ve TKP/ML için de iç savaş, toplumda varolan çatışmaları derinleştirmek ve devrimci hegemonyayı tesis etmek için verili dengeyi alt-üst etme, 'suni dengeyi bozma' stratejisi olarak görüldü. Kent merkezli hareketlerde "burjuvazi-işçi sınıfı" düşmanlığı bakış açısı, kırı öne çıkaran hareketlerde ise yerelden iktidarlara karşı başlayıp sonrasında şehirleri kuşatan bir devrimci perspektif tasarlanageldi. Bu perspektiften, kimlikler ya da sınıflar üzerinden verilecek bir dizi iç savaşlar dizisinin devrimin anahtarları olarak görüldüğü söylenebilir. Sosyalist hareket ve düşüncenin dünya genelinde gerilemesinden sonra ortaya çıkan ve Leninist Parti dışında seçenekler üzerine kafa yoran toplumsal hareketler ise, toplum içerisinde çatışkıların/antagonizmaların sadece iki kuvvetle tanımlanamayacağını, ulusal kimlik, kadın kimliği, LGBTİ gibi kimliklerin ve ekoloji, göçmen sorunu gibi meselelerin de bu çatışma alanının konusu yapılması gerektiğini ortaya koydular. Karşımızda antagonizmaların, yani toplum içindeki zıtlıkların çokluğu duruyordu. Hegemonya mücadelesi toplumun veya halkın çatlaklarının derinleştirilmesiyle potansiyel olarak toplumun başka bir düzlemde örgütlenebileceğine gönderme yapar.

Devletten topluma, toplumdan düşmana

Menkıbe ise bize toplumu yeniden kurma eksenli hegemonya mücadelesini bir kenara atmamız gerektiğini söylüyor. Çünkü hegemonya siyaseti –kullanıcıya verili sınırlarda olanaklar sunan IOS gibi- toplumun imkânsızlığının işareti olan başka başka birçok çelişkiyi yan yana sıralayarak iç savaşın hatlarının bulanıklaşmasını doğurur (Ağırnaslı: 241). Ağırnaslı için iç savaş devletler arasındaki savaşlara benzemediği gibi bir nüfusa ve toprak bütünlüğüne ya da başı ve sonu devletler tarihinin bir kenarına sıkıştırılmış bir olaylar bütününe işaret etmez. İkili ya da çoklu çatışma alanlarının sonsuzluğudur. Daha sonra değineceğimiz gibi, yine de *Menkıbe* bütün bu çelişkileri çapraz kesen bir soruna, kadın sorununa özel bir vurgu yapar.

Lenin'de burjuvazi-proletarya, Mao'da köylü-toprak sahibi, işgalci-yerel halk vb. şeklinde çoklu eksenlerde beliren dost-düşman ilişkisi *Menkıbe*'de toplum-topluluklar karşılaşmasında ortaya çıkar gibi gözükmektedir. Düşman; devlet, sermaye, erkek egemenliği gibi demokrasi aracılığıyla iç içe geçirilmiş birçok tarihsel ve siyasal aktörün mümkün kıldığı burjuva toplumdur. Burada enteresan bir eksen kaymasıyla kaçılması, aşılması ve mücadele edilmesi gereken şey bütün bir toplum olur. Çıkışın öznesi ise, gündelik yaşamlarında devletin ve sermayenin binbir türlü eziyeti karşısında bir yol arayan, somut ilişkilerden menkul topluluklardadır ya da başka bir ifadeyle hareket halindeki topluluklar komünizmindedir.

Çatışma eksenlerinin sonsuzluğuna dair bu okuma Pierre Clastres'in (2010) ilkel toplumlar ve devlet üzerine çalışmasını anımsatır. Clastres'e göre, ilkel toplumların siyasal otoriteden ve siyasal kabiliyetten yoksun toplumlar olarak düşünülmesi büyük bir yanılgıdır. Bu toplumlarda belirleyici olan, ekonomik sömürünün veya topluluk içindeki siyasal şiddetin yokluğudur. Modern akıl, devleti toplumu bir arada tutan şey olarak görür. Hobbes'un tanımladığı anlamıyla modern devlet, çatışmanın sonlandırılmasını, toplulukların kendi iyilikleri ve gelecekleri için uzlaşıya dayalı bir birlikteliğini ifade eder. Bu homojen, barışçıl birliktelik herkesin herkese savaşı olan "doğa durumu"nu askıya alarak toplumun barışçıl yeniden üretimini getirecektir.

Clastres (2010) ise, ilkel toplumlardaki siyasal ilişkilenmelerden yola çıkarak bu toplulukların "devletsiz topluluklar" değil, kendi varlıklarını garantiye almak için mücadele eden "devlete karşı topluluklar" olduğunu savunur. Zira devlet, toplulukları belli bir toprak parçasında tek bir toplum olarak birleştirdiği ve tekilliklerini yok ettiği için toplulukların en büyük düşmanıdır. Dolayısı ile savaş, birçok antropolojik yorumlamanın ileri sürdüğünün aksine, kıtlıklardan, rekabetten, mübadeleden ortaya çıkan bir şey değildir; savaş, bu toplulukların özerkliklerini ve tekilliklerini korumalarının yoludur. Toplulukların devlet adı altında birleşmesi özdeşleşmedir; özdeşleşme ise ölüme doğru bir harekettir, suni denge anıdır. O yüzden "[n]e kadar çok savaş varsa, o kadar az birleşme vardır ve devletin en iyi düşmanı savaştır. İlkel toplum, savaş-için-toplum olarak devlete karşı toplumdur"(Clastres, 2010: 166). Savaş bu topluluklarda merkezkaç kuvvetini oluşturan şeydir. İlkel toplum Hobbes'un söylemini tersine çevirerek yineler, "dağılma mekanizmasının birleşme mekanizmasına karşı işlediğini ilan eder" (Clastres, 2010: 167). Dolayısı ile şiddet, yıkıcı karakterinin yanında birçok bakımdan kurucu bir karakter de taşımış olur (Benjamin, 2010).

Şiddeti tekelleştirmesiyle ya da iç savaşın görünürlüğünü yok edecek şekilde organize etmesiyle devlet binlerce topluluğu soyutlamalar düzleminde birleştirir. Dolayısıyla iç savaşı işe koşmak, bu soyutlamanın da ifşası ve işlevinin tersine çevrilmesi anlamına gelecektir. Peki, ilkel toplulukların devlet çatısı altında birleştirildiği, ulus-devletler ile kafeslendiği bir zamanda savaşı nasıl okuyabileceğiz? Ya da Schmitt'in ifade ettiği anlamıyla dost-düşman ilişkisi nasıl kurulabilir, siyasal yeniden nasıl kazanılabilir?

İlkel toplumların kaybolması, savaşın kaybolmasıyla ve dolayısıyla onların dünyasındaki siyasalın dönüşümü ile ilişkilidir. *Menkıbe*'nin belirttiği gibi, bugün Türkiye devrimci siyasetinin en büyük açmazı da siyasalın bakış açısı olan iç savaşın bakış açısını kaybetmiş olmasındadır (Ağırnaslı: 265). Devrimci siyasetin evcilleştirilmesinin tarihi savaşın yüzyıllara yayılan dönüşümleriyle yakından ilişkilidir. *Menkıbe*'nin hayli esinlendiği *Tiqqun* da (2010) savaşın insanlık tarihindeki sürekliliğine dikkat çeker (40). Bu tarihsel süreklilikte ilk dikkat çekici geçiş dinler arası savaşın ulus-devlet temelinde savaşlara evrilmesiydi. Sermayenin 1929 krizinden sonraki çıkmazları ve ikinci paylaşım savaşı

sonrası sosyalizmin dünya çapında ilgi odağı haline gelmesi emekçiler ve sermaye arasındaki bölüşümün yeniden düzenlenmesini getirdi. Modern devletlerin kurulmasındaki uluslar-arası savaşlar, son iki yüzyılda belirgenleşen sınıf savaşına yerini bırakırken, sınıf savaşı da "sosyal devlet" adı altında uzlaşmacı bir düzleme çekildi: sanki savaş sona ermiştir; modern devlet iç savaşın varlığını inkâr etmektedir! Tiqqun'un bu yorumlamasında devletin sürekliliği iç savaşı savaşla askıya alması ya da görünmez kılma becerisiyle mümkün olur.

Toplumun imkânsızlığı

Bugün uzlaşı, Giorgio Agamben'in (1998; 2006) birçok çalışmasında tartışıldığı gibi, küresel olağanüstü hal biçiminde devam etmektedir. İç savaş, keyfi biçimde olağanüstü hal uygulayan, güvenlik pratiklerini yer kürenin dört bir tarafına yayan rejimlerce çevrelenir, evcilleştirilir ve gerçek devrimci hatlarından saptırılır. Tartışıldığı gibi, Schmitt *için siyasetin ön koşulu dost-düşman ayrımı iken,* Agamben *için bu düzlem bios (*iyi yaşam*)-zoe (çıplak yaşam) ayrımıyla iş yapan* biyo-politikaya evrilir. Halk siyasetinin sürekli bu ayrımı işlettiğine dikkat çeken Agamben (1998), halkın bölünmez bir özne olarak kodlanışına itiraz eder. Agamben (1998) için 'halk' iki uç nokta arasındaki ilişkiye tekabül eden kutuplaşmış bir kavramdır ve başlangıçtan beri biyo-politiktir. Bir tarafta bir bütün olarak egemen siyasal topluluk olan Halk vardır. Ama kendisini gerçekleştirmesi için kanla veya ayrımlarla "arınması" gerekmektedir. Bu anlamıyla Halk "demokrasi"nin kurumları aracılığıyla egemen devletle yakınsar ve kendi siyasal varoluşunu (bios) egemenlik içinde tesis eder. Diğer tarafta ise, dışarıda bırakılan toplulukların çıplak hayatı (*zoe*) üzerinde kurulu *halk* söz konusudur. Siyasal olarak varolabilmesi için kendisini olumsuzlaması gerekmektedir.[14]

14 Gene de burada örneğin bir normatif "Türk" halkının dışında bırakılan bütün toplulukların hâlihazırda aynı hegemonya mücadelesinin konusu olması mümkün değildir. Çünkü merkezde olan, dışarıyı yaratan devletin kendisidir. A, B, C diye yan yana dizilenlerin ortaklığını yaratan, devlet nezdinde mağduriyetleri değil bütün bunları çapraz kesen ortaklıklardır – Marx için bu açık bir şekilde emektir. *Menkıbe* emeğin içindeki iç savaşı da dahil ederek kadın emeğine bakmayı öneriyor.

Asli olarak, faşizm ve devrimler/halk cepheleri arasında salınmaya mahkûm olan 'halk'ı bölen bir iç savaş söz konusudur. İstisna halinin teorisyeni, modern totalitarizmi ve sürekli genişleyen istisna halinin içkin olduğu 'demokratik' rejimleri de yasal bir iç savaş olarak tanımlar. Bu bağlamda, yok edilmesi gereken sadece siyasi düşmanlar değildir; aynı zamanda siyasi sistemle bütünleştirilemeyecekleri belli olanların da [örneğin Yahudiler, *Menkıbe* bağlamında Ermeniler] bedenen ortadan kaldırılması gerekir. Küresel iç savaş olarak tanımlanan bu durumun durdurulamaz ilerleyişi karşısında, istisna halinin çağdaş siyasette egemen yönetim paradigmasına dönüşme eğilimi sürekli daha da genişler (Agamben, 1998: 124). Egemenlik tek ve birleşik bir halk yaratmaya çalışırken paradoksal olarak İstisna Hali'ni genişletir, çıplak hayatı (*zoe*) ortadan kaldırma çabası tam tersi sonuçlar üretir ve bütün bir insanlık arıtılması gereken biyolojik bir gövdeye, Nazi kampları modernizmin belirleyici paradigmasına dönüşür (Agamben, 1998: 174).

Düşman kim?

Menkıbe, Schmitt'in (2004) daha önce aktardığımız siyasal kavramsallaştırmasını izleyerek, iç savaş üzerinden dost-düşman ayrımının yeniden ortaya çıkarılması gerektiğinde ısrar eder. Örneğin *Menkıbe*'nin altyapısını oluşturan *Cadı Kazanında Kaynayan Günahlar*'da Ağırnaslı (2012), Ermeni soykırımına referansla devrimci siyasetin toplumun imkânsızlığından bir çıkış ummak yerine toplumu bir arada tutmaya çalışan mağduriyet söylemlerine yönelmesini sert bir şekilde eleştirir:

> Ezilmek ve öteki olmak bu sıfatları haiz olanın marifetine bağlı değildir. Siyasal alanın inşası bu bakımdan başarılı olmuştur, zira faili, onu mazlum kılan tarihsel fiilinden soyutlayarak sahiplenilebilir kılıyor. Ancak bu konuda çok ilginç bir biçimde ulusalcılar/milliyetçiler solculardan daha tutarlıdırlar. Çünkü onlar en azından bu kesimlere onların bir şey yapmış olduklarını ve bunun tarihsel vebalini çektiklerini söylüyorlar. Ezenler/faşistler, bu kesimlerin toplumu tehdit ettiğini iddia ederken, solcular, bu kesimlerin şiddetle kurulmuş bir toplumun devamlılığına zarar vermeyeceğini iddia ediyor. Yani sol, toplumu kar-

şısına almıyor, aksine sahipleniyor. İşte burada bir paradoks var.

Aslen bölünmüş bir soyutlama olduğundan, toplum sahiplenilecek bir şey değil, karşı karşıya gelinmesi gereken bir mefhuma dönüşür. Toplumu sahiplenmek iç savaşın ve onun açabileceği potansiyellerin de üzerini kapatmaktır. İlk bakışta devlet ekseni ortadan kaybolur gibidir. Ama, yine Schmitt'in savunduğu gibi, devlet ve toplumun bu denli iç içe geçmesi ilk defa demokrasilerle mümkün olmuştur. Devlet demokratik toplumu oluşturan küçük topluluklar arasındaki çatışmaları askıya alarak siyasetsizlik üretmeyi başarabildiği oranda toplumla özdeşleşmiştir de. Dolayısıyla siyasetsizlikten ve devletten kurtulmanın yolu olarak toplumun reddi önerilir. Metnin iktisadi yeniden dağıtımın sağ ya da sol versiyonlarını içeren biyo-politikayı "mide-eksenli siyaset" diyerek yerden yere vurmasının bir sebebi de budur. Bu noktaya yeniden geleceğiz, ama önce *Menkıbe*'nin bu iç savaş kavramsallaştırmasını ilksel birikimle buluşturan ikinci bir eksenine değinelim.

İlkel birikim, karşılaşmalar ve ihtimaller

Kavramın önceki kullanımlarından farklı olarak *Menkıbe* ilksel birikim tartışmasını ve kadın sorununu bu karmaşık düzleme özgün bir biçimde dâhil eder. Mesele, basitçe, toplum soyutlamasını mümkün kılan bağların ilksel birikim yoluyla sağlanan sürekliliğini görmektir:

> [İlkel birikim] karmaşık bir ulus devlet ve kapitalizm inşa sürecinin birbiriyle okunmasını olanaklı kılan kuramsal bir zemin hazırlamış oluyor. Dolayısıyla Türkiye'de solun 'işçiler, emekçiler, ezilenler' diye yan yana sıraladığı farklı öznellikler arasındaki sistemik bağı kurmanın ve dolayısıyla bu toplumu bir arada tutan ve dağıtabilecek potansiyelleri/eğilimleri tartışabilmemize olanak tanıyan bir alan açılmış oluyor. Kısacası Türkiye'de işinde gücünde olan milyonlarca çalışanla, değişen emek biçimleri ve en uç 'ezilme' biçimleri arasında içkin bir bağ kurmamız ve bu toplumun çatlaklarını görmemiz anlamında kilit bir kavram olarak 'ilksel birikim' meselesine bakmamız gerek (Ağırnaslı, 2012).

Yani, toplumun eklemlenmesi nasıl mümkün kılınmaktadır? Ve bunun ilk başta çok "ekonomik belirlenimci" gibi gözükebilecek ilksel birikimle nasıl bir ilişkisi vardır? Tartışmanın arka planına bakacak olursak, iç savaşın şiddetini düşünmek aynı zamanda Marx'ın *Kapital*'de (2011) odaklandığı ilksel birikimin ve kapitalist birikimin şiddetini de düşünmektir. Adam Smith'in kapitalist üretim ilişkilerinin tarih öncesi olarak ele aldığı "ön birikim" kavramına atıfla düşünen Marx için "ilksel birikim" her şeyden önce feodal üretim yordamından kapitalist üretim yordamına geçiş sürecinin başat işlemcisidir. Ama Smith'in ortaya koyduğu "barışçıl geçiş" iddiasının aksine, Marx ilksel birikimde "kan ve ateşten" ibaret bir şiddet görür. Dahası, Rosa Luxemburg'un (2003) ifade ettiği gibi, ilksel birikim bir an değil, sürmekte olan bir süreçtir.

Temelde ilksel birikimin iki unsuru mevcuttur: sermayenin oluşumu ve ücretli emekçinin oluşumu. Sermayenin oluşumu toplumsal üretim ve geçimin araçlarının sermayeye dönüşümü şeklinde gerçekleşirken, ücretli emekçinin ortaya çıkması köylülerin, serflerin yani "ayak takımının" topraklarından koparılarak "kuş kadar özgür" ücretli işçilere dönüştürülmesi sürecidir. Çitleme hareketleriyle toprakların gaspı, köylülerin müşterek alanlardan –ormanlar, dereler, göller, otlaklar –men edilmesi, boş alanların ekiminin engellenmesi, odun toplamanın yasaklanması, avlanmanın yasadışı ilan edilmesi gibi nüfusu sermayeye mecbur kılan uygulamalar ilksel birikim döneminin başlıca unsurlarını oluşturdu. Ancak müşterek alanların sermayeye dönüştürülmesi yoluyla gerçekleştirilen servet birikimi kapitalist makineye ruh üflemeye yetmez. Çünkü bu olsa olsa Marx'ın "cimri" karakteriyle anlattığı "istifçilik" olurdu. İşçiyi disiplinli bir şekilde çalışmaya zorlayacak, kendi kaderini kapitalizmin kaderiyle hayal etmesini sağlayacak başka bir şeye ihtiyacımız var. Bu da bizi Marx'ın bir diğer kavramına "ücret ilişkisine" ya da başka bir ifadeyle "ilk/biçimsel tahakküm"e götürüyor. İşçinin kendisi yerine sermaye için çalışmaya başladığı an olarak ilk/biçimsel tahakküm, "emeğin serbest akışı" ve "servetin serbest akışı" arasındaki karşılaşmayı mümkün kılarak kapitalizmin ilk aşamasını teşkil ediyor. İlksel birikim ve biçimsel tahakküm analitik olarak farklı ifadeler olsalar da, her ikisi de işçilerin sermaye

dairesine ve iş günü rejimine dahil edilmesine içkin olan tek bir hareketin iki unsuruymuş gibi hayat buluyorlar.

Marx'ın ilksel birikim ve şiddet arasındaki karmaşık ilişkiyi daha da açıktan tartıştığı diğer önemli eksen ise sömürgeleştirme. *Kapital*'in birinci cildinde ifade edildiği üzere:

> Amerika'da altın ve gümüş madenlerinin keşfi, yerli halkın kökünün kazınması, köleleştirilmesi ve madenlerin bunların mezarı haline getirilmesi, Doğu Hint Adalarının fethine ve yağmalanmasına başlanması, Afrika'nın, siyah derililerin ticari amaçlarla avlandığı alana çevrilmesi, kapitalist üretim döneminin şafağının işaretleriydi. Bu masalımsı gelişmeler, ilk[el] birikimin ana uğraklarını oluşturur. Bunu, savaş alanı bütün yeryüzü olmak üzere, Avrupalı ulusların ticaret savaşları izler. Bunlar Hollanda'nın İspanya'dan ayrılmasıyla başlar, İngiltere›de jakobenlere karşı savaşta muazzam boyutlara ulaşır ve Çin›e karşı afyon savaşı ile hala devam eder, vb. İlk birikimin farklı uğrakları, şimdi, az çok bir zaman sırası izleyerek, özellikle İspanya, Portekiz, Hollanda, Fransa ve İngiltere'ye dağılmış bulunuyor. Bunlar, 17. yüzyılın sonunda İngiltere'de sömürge sistemini, devlet borçları sistemini, modern vergi sistemini ve korumacılık sistemini içine alan sistematik bir bütün oluşturur. Bu yöntemler, sömürgecilik sisteminde olduğu gibi en kaba zora dayanır. Ama hepsi, feodal üretim tarzının kapitalist üretim tarzına dönüşüm sürecini uygun bir yaratarak hızlandırmak ve geçiş süresini kısaltmak için, devlet zorundan yararlanmıştı. Zor, yeni bir topluma gebe olan her eski toplumun ebesidir. Zor, başlı başına bir iktisadi güçtür (Marx, 2011: 718).

Zorun kendisinin bir iktisadi güç haline gelmesi ilksel birikimin şiddetini de betimleyen bir ifade gibidir. Sömürge tarihi tümüyle ilksel birikim süreçlerine içkindir. Dahası kapitalizm her zaman bir dışsallığın içselleştirilmesi yoluyla yoluna devam eder: Başka ülke topraklarının, başkasına ait maddi ve gayri-maddi emeğin, müşterek alanların, ayak takımının, köylünün, hırsızın, korsanın, duyguların ve elbette arzuların. Rosa Luxemburg'un (2003) belirttiği gibi, kapitalizm kapitalist olmayan ekonomilere/topraklara (dış sömürge) ve yaşamın sermaye akışı dışındaki alanlarına (kapitalist toplumlardaki iç sömürge) doğru daimi bir yayılma eylemi içerisindedir (Luxemburg, 2003: 349). Emperyalizmin toprak işgaline dayalı yayılmalar olarak dış sömürgecilik ve emeğin/yeniden üre-

tim emeğinin denetim altına alınması olarak iç sömürgeciliğin her ikisi için de şiddet üretken bir güç olarak işlev görecektir (Read, 2013; Federici, 2012). Ancak şiddet yoluyla sömürü Marx'ın (2011) dikkat çektiği gibi, kapitalizmin kendisini yeniden üretebilmesinin yeter koşulu değildir. İlksel birikimin şiddetinin bir noktada akışları (sermaye, emek, insan) düzenleyecek yasaya evrilmesi, yasal ve yasal olmayan arasındaki ayrımın belirlenmesi (örneğin ortak ekim alanlarının yasaklanması) ve dahası fabrika disiplini ve iş günü rejimi yoluyla kapitalist çalışma normlarının kurgulanması gerekmekteydi. Feodalizme özgü dağınık ve yoğun şiddet biçimleri kapitalist toplumlarda yasa yoluyla ve burjuva devlet eliyle standartlaştırıldı:

> Kapitalist birikim, ilksel birikimin fabrikada sürdürülmesinden başka bir şey değildir, yani vahşi yasalar ve çitleme hareketiyle başlayan şiddetin dönüşümü sürecinin devamından başka bir şey değildir. Yasa ve polisin şiddeti yerini fabrikada ustabaşının yaptırım gücüne ve makinelerin ritmine bırakır (Read, 2003: 54).

Fakat kapitalizmin teşekkülünde asli bir yeri olan yasa-şiddet ilişkisi, iç-dış ilişkisi gibi dışlayıcı değil, diyalektik bir ilişki olarak kavranmalıdır. Şiddeti yasa kurucu ve yasa koruyucu olarak ayıran Walter Benjamin'in belirttiği gibi, yasayı şiddetin serimlenmesinin başka bir biçimi olarak düşünebileceğimiz gibi şiddeti de yasanın uygulanmasının uzantısı olarak görebiliriz. Bu yüzden şiddetin veya yasanın nerede başlayıp nerede bittiğini ve ne zaman diğerine evrildiğini belirlemek güçtür. Yasa şiddeti azletmez, tersine onu meşrulaştırır, onaylar, belli zeminlerde rasyonelleştirir, tekelleştirir ve etkili bir biçimde kullanır. Bu yüzden çitleme uygulamalarından bu yana yasal yapılara nüfuz eden şiddet, Ermeni soykırımında olduğu gibi, kimi zaman da başkalarının mülklerinin yağmalanmasının zeminini de oluşturur. Hatta, örneğin, Ermeni mülkleri meselesinde olduğu gibi, mülksüzleştirilenler ve katledilenler egemen ulusun mülkiyet yapısını ve ilişkilerini şekillendirmiştir (Akçam&Kurt, 2012). Bu bağlamda ilksel birikimin sürekliliği şiddetinin sürekliliğiyle iç içe ilerlerken yasa da daima kendisini yeniler.

Read'e (2013) göre, ilksel birikimdeki şiddetin dönüşümünün ikinci bir basamağı da mevcuttur: "burada şiddet yasanın tarafsız-

lığı içinde değil, yasanın mümkün kıldığı gündelik ilişkilerin içinde kaybolur" (53). Meta ilişkisinin radikal bireyciliğinin işlediği bu gündelik ilişkiler içerisinde de *Menkıbe*'nin Üçüncü Sayfa'daki iç savaş olarak kavramsallaştırdığı herkesin herkese karşı savaşı vuku bulur:

> Bu savaş, egemenin tesisindeki krizin topluluklar vasıtasıyla cereyan etmeyişidir, meta ilişkisinin radikal bireyciliğidir: Öğrenci hocasına kızmış bıçaklamış, birisi birini domuz bağıyla öldürmüş, bilmem kaç kişi bilmem neye veya kime tecavüz etmiştir; hasta yakınları doktor öldürmüştür; bilmem nerede bilmem kim fuhuşa sürüklenmiştir; koca eşini öldürmüştür. Bunların hiçbiri devletin müdahale edebileceği taleplerin formüle edilebileceği meseleler değildir. Bunlar, tüm toplulukları çapraz keser. Bunlar, iç savaşın içinde birer savaştır. Topluluklar bunları ancak öteler, anlamını erteler. Ancak, aslında tüm toplulukların meta ilişkisini kuran bu çatışmalardır. Topluluklar, bu iç savaş içindeki iç savaşın devletidir (Ağırnaslı: 321).

Üçüncü Sayfa'daki savaş aynı zamanda 'Fark'ı koruma savaşıdır. Zira kapitalizm sürekli farklar üreterek ilksel birikimin devam etmesini sağlar. Fark üretir, farkla yönetir:

> (i)lksel birikim yalnızca sömürülebilir işçilerin ve sermayenin birikmesi ve yoğunlaşması demek değildir. Bu aynı zamanda işçi sınıfı içinde farklılıkların ve ayrımların da birikimidir. Öyle ki 'ırk' ve yaş üzerinden olduğu kadar cinsiyet üzerinden de kurulan hiyerarşiler, sınıf egemenliğinin ve modern proletaryanın oluşumunun kurucusu olmuştur (Federici, 2012: 95).

Söz konusu olan, devlet, ataerkillik, sermaye arasında kurulan ve sürekli yeniden üretilen fark düzlemidir. Erkek ve kadın arasında üretilen fark, patronla işçi arasında üretilen fark, Türk ve Kürt arasında üretilen fark… Kadının tarihi, fark üretiminin tarihi olarak okunabilir, tıpkı sermaye tarihi işçi emeğinden fark üretmenin tarihi olarak okunabileceği gibi. Bu perspektiften, Ermeni Soykırımı Türkiye Cumhuriyeti'nin egemen öznelerinin kurucu mutlak farkının (mülk, kimlik, hafıza vs. üzerinden) yaratılması süreci olarak da görülebilir.

Bütün bu fark ve mülksüzleştirme pratiklerini düşündüğümüz zaman, *Menkıbe* nazarında iç savaşla ilksel birikimin bağlantısı ikincisindeki süreklilik ya da sermaye ve üretim ilişkilerinin sürekli yeniden üretilen rastlantısal eklemlenmesi zemininde gerçekleşir:

> İlkel birikim, kapitalist üretim tarzının kalbindeki karşılaşmanın sürekliliğidir. Üretim tarzının kurucu öğelerinin, paranın, arzuların, bedenlerin, inancın, vb. belirli eklemlenmelerinden her zaman kopabileceği olgusundaki karşılaşmanın devamlılığıdır. Kapitalist üretim tarzının üstbelirlenimli ve karmaşık koşullarıyla uğraştığı oranda, ilksel birikim kapitalist olmayan toplumsal ilişkilerin, kapitalizmi tehdit eden elbirliği halindeki çokluğun var olmayı sürdürmesine şahitlik eder. Kapitalist üretim tarzının oluşumu için çoklu koşulların -çoklu güç, hukuk, ideoloji ilişkileri- zorunlu oluşu, bunun yeniden üretiminin garanti olmadığı ve dolayısıyla dönüşümünün olanağını oluşturduğu anlamına gelir (Read, 2014: 271).

İlkel birikimin ilk anında sermaye ile ayak takımının karşılaşmasından kapitalist üretim yordamı ve buna uygun öznellikler ortaya çıktıysa, kapitalist birikimin şimdiki anında sermaye ve insan toplulukların karşılaşmasından komünizmi mümkün kılacak topluluklar hareketi ortaya çıkabilir mi? *Menkıbe*, "komünizm kendisini hareket olarak kurgulayacaksa, bu hareketin kaynağı üçüncü sayfada devam eden amansız savaş olabilir mi?" diye soruyor. Çünkü kapitalist toplumdaki eklemlenmenin ürkütücü (ve aynı zamanda olasılıklarla yüklü) canlılığı, sürekli yapılıp bozulması, kesintiye uğrayışı, gazetelerin üçüncü sayfalarındaki cinnet, cinayet, katliam haberleri üzerinden -yani toplumun imkânsızlığı üzerinden- kendisini ele veriyor. *Menkıbe*'deki "Ogün Samast bir komünar olabilir miydi?" sorusunun ardında böyle bir fikir yürütme olduğu söylenebilir. Kapitalizmin rastlantısal varlığı onun üretim yordamıyla bağlantılı öznelliklerin üretimini de rastlantısal kılar. İşte tam da burada ayak takımının devrimin öncü güçleri olması ihtimali, yani Ogün Samast'tan komünar yaratma ihtimali parıldar.

Sonuç yerine: Tereddütler, kopuşlar ve özneler

Yorumlamanın bir metne şiddet uygulamadan gerçekleştiğini iddia etmek abesle iştigal olsa gerektir. *Menkıbe*'yi iç savaş ve ilksel birikim üzerinden ikiye ayırdığımızda -ve dolayısıyla şiirsel bütünlüğünü bozduğumuzda- tereddütlerle dolu bir fotoğrafın karşımıza çıktığı söylenebilir. Bir tarafta devletle, egemenlikle özdeşleşen ve tarihinde binbir türlü çatışma ve adaletsizliği taşıyan toplumun reddiyesi var. Çünkü demokratik görünümün altında toplum devletle kaynaşarak dünyanın siyasetsizleşmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla iç savaş üzerinden dost-düşman ayrımının ifşa edilmesi, şiddetin ve siyasetin devletin tekelinden alınmasının olanağını açabilir. Yalnız bu iç savaş, toplum içindeki başka başka çatlakların (Aleviler, Kürtler, kadınlar, işçiler gibi "vs" diye tanımlanan sıralamalar) sanki eşitlenebilir değerlermiş gibi hegemonya siyaseti altında sıralanmasından ayrışır. *Menkıbe* deneysel bir yorumlamayla bütün bu çatlakları/çelişkileri çapraz kesen başat çelişki olarak iç savaşın derinleştirileceği ekseni kadın sorunu olarak tayin eder. Çünkü üçüncü sayfalarda ifadesini bulan, Beritan örneğinde olduğu gibi Kürt ulusal kurtuluş mücadelesinin içindeki "içi" de, gündelikteki "haneyi" de bölen kadın sorunu iç savaşın billurlaştığı bir hat sunabilir. Üçüncü Sayfa aynı zamanda hem anlık, kanlı bir savaşın hem de orada ifşa edilen toplumsal çatlakların üzerinden genişletilebilecek devrimci bir potansiyele işaret eder:

> Bugünün acil görevi iç savaşı derinleştirmektir. Ancak bunun için *Beziehung* sarsılmaldır, suni denge sarsılmaldır. Denge... bir soyut düzlem üzerinden hadlerin dağılımıdır. Had ise verili bir ilişkide potansiyel olarak işlevlendirilebilecek olanaklardır (Ağırnaslı: 328).

Yukarıda belirtildiği gibi, komünizm iç savaşı gören ve derinleştiren topluluklar sistemi olarak hayal edilir. O yüzden kitabın bütününe göre neredeyse "absürd" sayılabilecek üçüncü bölüm ("Hatunların Asırlık İhtişamı") iç savaşın topluluk kurucu yanı düşünüldüğünde daha iyi anlaşılabilir. Bu fikrin arkasında, komünizmin devleti ele geçirmekle değil, birbirini dönüştürecek topluluklar halinde örgütlenebileceği fikri vardır. Devlet olmaya

ve siyasetin devletçe askıya alınmasına karşı özerkliğini ve bütünlüğünü korumayı başarabilen, sürekli deneyip yanılan, yeniden kurulan, oluş halinde olan bir örgüt...

Fakat diğer taraftan, metnin ilksel birikim tartışmasını öne sürmesi bizi yeniden toplum tartışmasına doğru götürüyor. Marx'ın sıkça işaret ettiği gibi, sermaye ile ayak takımının karşılaşmasında, sermaye her şeyden önce sabit bir şey olarak değil, toplumsal bir ilişki olarak kendini ortaya koyar. Yani sermaye bir bireyle karşılaşmaz, toplumsal bir varlık olan ücretli işçiyle karşılaşır. İkincisi, ilksel birikim kapitalist üretim yordamının bir anı ya da sürekliliğiyse, bu yordamdaki üretimin kolektif karakteri bizi gene bir toplum fikriyle yüzleştirir. Fakat bu toplum bir soyutlama olarak değil, ayrı ayrı emekçilerin duyusal maddi etkinliğiyle örülür. Marx'ın *Grundrisse*'de ifade ettiği çok önemli cümlesi ile: "Üretim özne için bir ürün ürettiği gibi, ürün için de bir özne üretir" (Marx, 1973: 91). Yani maddi üretim ve toplumun yeniden üretimi karşılıklı bir işlemdir. O yüzden özne "herhangi bir özne" değil, belli bir üretim yordamının öznesidir. Ve elbette bu özne inançlarıyla, aile bağlarıyla, ideolojisi, arzuları ve düşleriyle birlikte düşünülmelidir. Hâlihazırda Nejat Ağırnaslı'nın son mektubunda yalın ama bir o kadar da vurucu şekilde "çelişkilerin toplumsal olduğunu" yeniden vurgulaması tereddütün yönüne dair bir şeyler söylüyor. Özetle, metnin iki hattı arasındaki çözülmeyi bekleyen gerilimler başta sorduğumuz "savaş nerede" sorusuna dair karın ağrısının yansımaları olarak görülebilir. Fakat toplumun yeniden üretimi önceden belirlenmişse, yapılar kendisini sürekli yeniden üretiyorsa kurtuluş imkânı nasıl olabilir? Sürmekte olan ilksel birikim tartışmasıyla, sermayenin emekçilerle olan ilişkisinin tarihin bir zorunluluğu değil, değerlendirilmesi gereken günlük bir karşılaşma olarak okunması ile *Menkıbe* bize bir açıklık sunuyor. Bu karşılaşmanın olasılıklarına kulak kesilmeye çağırıyor. Bir zar atımı gibi ihtimallerle yüklü düşünceyi veya var olan ile mümkün olan arasındaki deneylerin bir ifadesi olan özgürlük pratiğini kucaklamaya davet ediyor. Düşüncede ve yaşamda olduğu gibi siyasal eylemde de konumunu "özdeşleşmeme"den yana seçen Nejat'tan bizlere, geleceksizleştirilen ve çölleştirilen dünyanın içinden yeni bir canlılık çıkarmaya dair bir davet bu.

Kaynakça

Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Agamben, G. (2006) *Olağanüstü Hâl*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayınları.

Ağırnaslı, N. (2012) "*Cadı Kazanında Kaynayan Günahlar: Komünist Hipotezi ve Kurtuluşu Yeniden Düşünmek*". Erişim: fraksiyon.org /hayalgucuiktidara.org

Akçam, T. ve Ü. Kurt (2012) *Kanunların Ruhu*, *İstanbul*: *İletişim Yayınları.*

Benjamin, W (2010) Şiddetin Eleştirisi Üzerine, **ç**ev. Ece Göztepe, Ferit Burak Aydar, Zeynep Direk, İstanbul: Metis.

Clastres, P. (2010) *Archeology of violence*, LA: Semiotexte.

Federici, S. (2012) *Caliban ve cadı: kadınlar, beden ve ilksel birikim*, **ç**ev. **Ö**. Karaka**ş**, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Luxemburg, R. (2003/[1913]) *The accumulation of capital*. London: Routledge.

Marx, K. (2011) *Kapital I: Ekonomi Politiğin Eleştirisi,* **ç**ev. Mehmet Selik. *İ*stanbul: Yordam.

Marx, K. (1973) [1857-58] *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, New York: Random House.

Read, J. (2003) *The Micro-politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*, NYC: SUNY Press.

Read, J. (2014) "İlkel Birikim: Kapitalizmin Rastlantısal Temeli", *Özay Göztepe* (der.), *İlkel Birikim: Sermayenin Kaldıracı* içinde, *çev: Çağrı Barış Kasap, İstanbul*: NotaBene Yayınları, 241-276.

Schmitt, C. (1996) *The concept of the political*, Chicago: University of Chicago Press.

Schmitt, C. (2004) *The Theory of the Partisan*, Michigan: Michigan State University Press.

Tiqqun (2010) *Introduction to Civil War*, LA: Semiotexte.

Can Siyaseti Üzerine Düşünceler: İlksel Birikim ve Kadına Yönelik Şiddet Sorunsalı

İştar Günsenin

Ölüm ile yaşam arasında *can* ortaya çıkabilir
(Ağırnaslı: 327).

Bir topluluğu yok etmenin yolu, kadınlarını dehşete düşürmektir.
Manuel Bayon, for Agencia Tegantati (Federici, 2016)

Giriş

Mevzumuz can, yaşam, yaşamın yeniden üretimi, bunun siyasi düzlemde dert edinilmesi, *dolayısıyla* – söz konusu *dolayısıyla*'nın işaret ettiği nedensel bağa aşağıda değineceğiz- şiddet. Ezcümle, "intihar ve katliam arasında," hadi daha en baştan adını koyalım, "kadın intiharları ve kadın cinayetleri" arasında göz kırpan özerklik ihtimali, ki 'yeninin,' yeni bir topluluğun can bulma ihtimalidir.

Menkıbe'nin son bölümü olan *Hatunların Asırlık İhtişamı* ilksel birikim, üretim-yeniden üretim mevzusuna, üretim biçimiyle öznellik üretimi arasındaki ayrılmaz ilişkiye dair belli tartışmalara aşina olmayan okurlara anlaşılması güç, handiyse esrarengiz gelecektir. Öyle ya, ön-kabullerini ele vermez bir dili var Nejat'ın. Bize düşen bu *can* meselesini, komünizmin asıl derdi olan (her ne kadar bizzat komünistler unutsa da bu derdi mevcudun, şimdi'nin ağırlığı altında) mevcut olanın çatlaklarında 'yeninin' inşası, yeni bir topluluğun mevcut olanda açılan "intihar ve katledilme" arasındaki *virtüel* liminal zeminde kurulması meselesi olarak ele almak. Bununla da kalmayıp bu mücadelenin, ki özerklik intihar ve katledilme ara-

sında belirir, merkezine yaşamın yeniden üretiminin sorumluluğunu üstlenmesi üzerinden belirlenen kadını, maruz kaldığı "asırlık" şiddeti koymak; bu şiddetin kapitalizm için ne ölçüde 'kurucu,' yani asli olduğunu vurgulamak. Nejat bu konuda nettir: "intihar ve katliam arasındaki" bu özerklik mücadelesinin zemini iç savaştır ve kadına yönelik şiddet sorunu, komünizmin derdi olan yeni bir ilişkinin kurulması için asli bir mücadeledir, zira kapitalizmin kurulumunda 'asli' olan bu şiddettir.

Ön-kabuller dedik, malum Marksist düşünsel alıştırma, büyük ölçüde, ön-kabullerle hesaplaşmadır; *gizemsizleştirme*, sınıf mücadelesi tarihi boyunca mücadele zemininde inşa edileni doğal addeden, bu haliyle ön kabullerini itinayla gizleyen liberal paralojizmin haklı eleştirisidir. O halde, Nejat'ın da sırtını yasladığı Marksizmin bu derdi, ön-kabullerini şiddetle yok saymanın (bastırma mı demeli) aksine, onları gelenekleştirmek, yani şimdi-burada yeninin inşasının hizmetine sunmak, 'asırlık' olanın şimdide sebatını, yeniyi harekete geçirmek için sorgulamaktır.

O halde bu derdi, *Menkıbe*'nin derdini kendime dert ederek, *Menkıbe*'nin üzerine bina edildiği geleneğin hem feminist hem de Marksist düşünceye katkılarını ele almak suretiyle kitabın son bölümünü bu tartışmalara aşina olmayan okura yakınlaştıracağım. Bunlardan en önemlisi elbette Silvia Federici'nin (2004) Marksist ilksel birikim tartışmalarına yaptığı muazzam katkıdır. *Menkıbe*'nin her satırı, bilhassa da son bölümü, Federici'nin bu katkısının ince bir değerlendirmesi ve dahi memleket koşullarında özgün bir yeniden okuması, yerelimize tercümesidir.

Menkıbe'nin bu düşünsel arka-planı, ortodoks Marksizmin sırtını yasladığı ve 'ekonomizm' eleştirilerinin de temelini oluşturan alt-yapı/üst-yapı, üretim/yeniden üretim, dolayısıyla üretim biçimi ve öznellik biçimi arasında kurulan belirlenim ilişkisini sorunsallaştırır. Bundandır ki *Menkıbe*'nin dilinde, 'üçüncü sayfa', yani bizzat gündelik ilişkiler zemininde süren 'iç savaş' *aslidir*. Burada dert, üretim (artı-değer yaratan üretim) ve yeniden üretimin (artı-değer üretimini mümkün kılan koşulların üretimi, ki fabrika dışına çıkar, eve kadar uzanır), üretim biçiminin ve öznellik üretimi arasındaki ayrımın yanıltıcı olduğunu, bu ayrımın ta kendisini mümkün kılan

asli birikim koşullarının (işçilerin yoğun şiddet içeren bir dizi süreç marifetiyle emeğinden koparılması, *Trennung,* böylece bildiğimiz anlamıyla proleterin yaratılması) kapitalizmin temelini teşkil ettiğini öne sürmektir. Yani, *Menkıbe*, ilksel birikim tabir edilen proleterleştirme sürecinin, Marx'ın (1982) *Kapital*'de öngördüğü üzere kapitalist üretim biçiminin başat hale gelmesini sağlayan birikim sağlandığında sona ermediğini, aksine kapitalizmin asli mantığını oluşturduğunu öne süren eleştirel düşünce geleneğine dayanmakta, bununla da kalmayarak Federici'yle beraber söz konusu proleterleştirme sürecinin, yani işçilerin emeğinden koparılmasının, aynı zamanda kadınların şiddetle değersizleştirilmesi, bedenlerinin ve bakım emeğinin ham maddeye dönüştürülmesi, ev kadınlığına mahkûm kılınmasını da içerdiğini savunmaktadır. İşte bu yüzdendir ki, kadına yönelik şiddet kapitalist üretim biçiminde sona ermek şöyle dursun, kadınları ev-içi emeğin ve bakım emeğinin proleteri kılmak bu düzen için de kurucu olduğundan, sürmektedir.

İlksel birikim, asli birikimdir

Kapital'in birinci cildinin on dördüncü bölümünde Marx, kendini geçindirmek için emeğinden başka bir şeyi olmayan bir nüfusun, yani proleterin üretilmesine neden olan süreci ele alır. Her ne kadar Marx bu temellüğü mümkün kılan süreçlerin kapitalizmin doğuşuna tekabül eden belli bir döneme (ilksel -veya asli- birikim) mahsus olduğunu öne sürerek kapitalist üretim ve dolaşım analizinde kapitalist üretimin evrensel olarak başat olduğunu varsaymış olsa da, Luxemburg'u (1913: 332) takip ederek bu bölümün aslında diğer üretim biçimlerinin kapitalist üretim biçimi tarafından temellük edilmesine dair olduğunu söyleyebiliriz. Luxemburg, sermaye birikiminin, artı-değer (*Mehrwelt*) üretiminden bambaşka bir tabiata sahip olduğunu, kendini idame etmek için başka örgütlenme katmanlarına dayandığını iddia edecektir.

Kapital'in bu bölümü, diğer yazarların da dikkatini çekmiştir. Jason Read de (2007) söz konusu bölümün sadece klasik ekonomi-politiğin veya İngiltere'de kapitalizmin tarihinin eleştirisi olarak

okunamayacağını ileri sürer. Negri ve Althusser üzerinden, bölümün, her şeyden önce, toplumsal ilişkilerin maddi tabiatına ve öznelliğe dair olduğunu belirtir (2007: 150). Bu sebeple, bu bölümü ve Kapital'in diğer bölümleriyle ilişkisini ele alırken, Althusserci "olayın/karşılaşmanın materyalizmi" kavramına atıfta bulunurken, bir yandan da Rosa Luxemburg'un Marx'ın bütün analizini kapitalist üretim biçiminin evrensel hegemonyasına dayandırdığı yönündeki eleştirisini de göz önünde bulunduracağım. O halde, Marksist ilksel birikim kuramı, üretim biçimine dair ekonomist-olmayan bir anlatıdır ve bu haliyle iktisadi ilişkileri diğer ilişkilerin üzerinde konumlandırmaz (Read, 2007: 151). İşte bu yüzden Negri ve Althusser, genellikle üretim biçiminin zorunlu ilavesi olarak ele alınan varoluşun toplumsal boyutlarının (devlet, yasalar, iktidar ilişkileri, öznelliğin inşası), daha ziyade, üretim biçiminin kurucu unsurları olduğunu vurgulamaktadır (Read, 2007: 151). Üretim biçimine dönük böylesi bir yaklaşım, onu öznellik biçimiyle bir arada ele almamıza izin verecek ve yeniden üretimin (*reproduction*) üretim biçiminin idame ettirilmesinde üstlendiği asli rolü ortaya çıkaracaktır. İşte bundandır ki Nejat şöyle der: "ikinci düzlemde 'üçüncü sayfa' diyebileceğimiz bir iç savaş var. Bu savaş, egemenin tesisindeki krizin topluluklar vasıtasıyla cereyan etmeyişidir, meta ilişkisinin radikal bireyciliğidir" ve ekler: "Bunlar, tüm toplulukları çapraz keser. Bunlar, iç savaşın içinde birer savaştır. Ancak, aslında tüm toplulukların meta ilişkisini kuran bu çatışmalardır" (Ağırnaslı: 321). Öyleyse, tüm toplulukların meta ilişkisini kuran, yeniden üretim tabir edilen sahada yürütülen çatışmalardır.

Kapital'in birinci cildinin on dördüncü bölümünde Marx, ilksel birikim analizine, kısır döngü gibi görünen bir soruna cevaben başlar: sürekli olarak kendini verili *varsayan* kapitalist üretim. Kapitalist üretim biçimi, her şeyden önce, kapitalistlerin zenginliğine ve kendini idame etmek için elinde emeğinden başka bir şey olmayan bir nüfusun varlığına dayanmaktadır:

> Para ve meta, başlangıcından beri, sermaye değildir, üretim ve idame aracı da değillerdir. Bunların sermayeye dönüştürülmesi gerekir. Bu

> dönüşüm belirli koşullar altında gerçekleşebilir ancak, ki bu koşulların yakınsama noktası şöyledir: iki birbirinden çok farklı meta sahibi karşı karşıya gelmeli ve temasa geçmelidir: bir yanda paraya, yaşamı idame etme araçlarına sahip olanlar, başkasının emeğini satın almak suretiyle sahip oldukları değerin toplamını değerli kılmaktır söz konusu olan, öte yanda, kendi emeğini, dolayısıyla emeği satan özgür işçiler. Özgür işçiler, köleler ve serflerde olduğu gibi, bu iki anlamda, artık bizzat üretim ve tüketim araçlarına dolayımsız olarak ait değildir, bağımsız köylü vs. örneğinde olduğu gibi üretim araçları onlara sahip değildir, aksine bunlardan ayrıdırlar, özgürleşmişlerdir, bağımsızlaşmışlardır (Marx, 1982: 804, *tercüme bana ait)*.

Yine de bölümün genel sorunu şu soru etrafında dönmektedir: "bu zenginlik nereden gelir ve para sahipleriyle kendi emek güçlerini satan özgür işçiler arasındaki bu ilksel farkı oluşturan şey nedir?" Klasik siyasi iktisatta "çalışkan bir elit kesimle" "aylaklar topluluğu" arasında ahlaki bir ayrım olarak sunulan bu farkı Marx teolojideki ilk günaha benzetir. Klasik siyasi iktisat, kör bir operasyon vasıtasıyla kendi nesnesini yaratan vizyonsuzluğunda, bu vizyonsuzluğun nesnesinin her şeyden önce bir üretim olduğu gerçeğini gizler (Althusser ve Balibar, 1970: 21). Bu üretimse, devasa bir nüfusun kendini idame etme araçlarından koparılmasına neden olan tarihsel bir sürece işaret etmektedir:

> İlksel birikimin tarihinde, çağı oluşturan anların tamamı oluşmakta olan kapitalist sınıfın elini güçlendirmeye yarayan çalkantılardır; bunlar bilhassa kitleler halinde insanların kendilerini idame etmelerine yarayan araçlardan aniden ve şiddetle koparıldıkları ve yasa-dışı proleter olarak emek piyasasına atıldıkları anlardır (…) Herkes bilir, reel tarihte, ilk rol, işgalin, köleleştirmenin, suçun ve yağmanın, yani tek kelimeyle ifade edecek olursak şiddetindir (Marx, 1982: 804-6).

Öyleyse, Althusser'in ifadesiyle, sözde ilksel birikim (Nejat'in tercih ettiği üzere 'asli' birikim demek daha doğru olacaktır) süreci, başlı başına bir üretim süreci olan belli bir "karşılaşmadır": Ücretli emek. Bir üretim biçiminin, kendisini yaratan etkilerin olumsallığı altında, düzenli olarak yeniden üretilme zorunluluğunu vurgulayan Althusser'in "karşılaşma" kavramı, proleterin kasıtlı ola-

rak burjuvazi tarafından kolektif özne olarak yaratıldığı fikrine dayanan "teleolojinin/zorunluluğun materyalizmi"nin tabir ettiği materyalizm türünü çürütmek için faydalı olacaktır (Read, 2007: 573). Üretim biçiminin olumsal olarak kavramsallaştırılması, öznellikle farklı bir ilişki ima etmektedir. İşte bu yüzden, kapitalist üretim biçimi, bir ilişki veya ilişkiler toplamı olarak görülmelidir. Bunun karşılığında, "bugünün komünizmi toplulukları çapraz kesen bir ilişkinin kurulumudur, eşitsiz olduğu için birleşik gelişimin, örtüşmeyen iç savaşların kesişiminde kurulur" (Ağırnaslı: 322). Bir ilişki sahasında yer alan her şey bir kez kurulduğunda kendilerine mahsus bir nedensellik ve etkinlik kazanan etkiler olarak ele alınmalıdır. Feodal üretim biçiminin ortadan kalkmasında rol oynayan loncaların dağılması, toprak mülkiyetinin çöküşü, mevcut yapıların ciddi ölçüde çözülmesi vs. gibi tarihsel olayların birbirinden bağımsız kökenleri vardır. Jason Read, bu anlamda, kapitalist üretim biçimi etrafında toplanan unsurların bizzat kendi yaratımı olan ortak bir mekanda karşılaşan heterojen güzergahların kesişiminde yer aldığını vurgulayan Balibar'a atıfta bulunur (2007: 573).

Bu bağlamda, Althusser, *Kapital*'in sunumu sorununa dikkat çeker. Nejat'ın dediği gibi, "Marx, *Kapital*'in meta bölümünü başa, asli birikim bölümünü sona koymuştur, ancak bu sıralamanın tersinden okunması icap eder. Zira, meta *Beziehung*'u esasında bir Kapital *verh*ältnis'tir, yani asli birikim olarak deşifre olur" (Ağırnaslı: 321). *Kapital*'in meta biçimi üzerine ilk bölümleri, "bir eğilime hizmet edeni" başat ve verili kabul eder (Althusser, 2006: 39). Neden soyut emekle başladığımız sorusuna, Althusser, en soyut olandan başlamanın idealist, aslında Hegelci bir ihtiyaçtan kaynaklandığını söyleyerek yanıt verir. Buna göre, esas düşünce süreçleri soyutlamayla başlar (2006: 40). Ancak proleterle para sahibinin karşılaşmasına ve bu karşılaşmada her ikisinin de sürekli yeniden üretimine dair ilksel birikim bölümlerinde başka bir mantık, "karşılaşma metafiziğinin" mantığı hâkimdir (2006: 197). Althusser, her şeyden önce arızi olan bu karşılaşmayı tutma (*prise*) anından[15] ayırmak

15 Althusser felsefesinde kapılma kavramının karşılığı 'prendre' (prise) sözcüğüdür ve Almanca'da *ergreifen* sözcüğüne tekabül eder. Tarihi Althusser'in psikanaliz okumalarına kadar giden (1993: 143) bu sözcük, klinik deneyimde bütün ideolojik

gerektiğini vurgular, ki bu kapılma anı, kuralları geriye dönük olarak belirlenebilen tamamlanmış bir olguya işaret etmektedir. Meta biçimi, kapitalist üretim biçimini "tamamlanmış bir olgu" olarak en soyut haliyle ele alırken, ilksel birikime dair bölümler, "ereksel olmayan sürecin" mantığına göre yazılmıştır (2006: 198). Bu süreç, süregiden bir mülksüzleştirmeye işaret eder.

Althusser'e atıfla Jason Read, ilksel birikime dair bölümlerin, "toplumsal ilişkilerin maddiliğine" dayanan "bir üretim siyaseti" önerdiğini ileri sürer, meta biçimine dair bölümlerse ilksel birikime dair bölümlerin sorguladığını, yani meta olarak emeğin inşası için gereken zorunlu koşulları verili kabul eder (2003: 35). Böylesi bir anlatı, bu arızi materyalizme adanmış bölümler olmaksızın idealist kalacaktır, çünkü kapitalist üretim biçiminin ön kabullerini yeniden üretmek ve bu üretim biçiminin ortaya çıkışını üstten-kodlamak (*surcoder*) suretiyle bizzat bu üretim biçimine hizmet eden bir ideolojik aygıta hizmet edecektir. Şeyleştirme, doğallaştırma ve tersine çevirme, o halde, bir üretim biçiminin görünüşlerini inşa

formasyonların, bilinçdışının 'kapmasından' (prise) ziyade, belli 'durumların' (situations) ete kemiğe bürünme, maddiyat kazanma, yani böylesi bir kapılma sürecinin gerçekleşmesi için teşvik edilme sürecine atıfta bulunur. Burada mevzu bahis olan bu ideolojik formasyonlara dönük yansıtmaların ve yatırımların nasıl olup da edime veya tamamen nesnel bir esere dönüştüğüdür, ki toplumsal sahayla öznelliğin sahası arasında paralellik öngören -bu iki sahanın birbirine yatırım yaptığını öne süren- Deleuze ve Guattari'nin makalede atıfta bulunduğum *Anti-Ödip* kitabının esas önermesinin de arka planında bu soru yatmaktadır. Althusser'in diliyle, içsel fantezi nesnesine yapılan muğlak yatırım nasıl olup da nesnel gerçeklikte 'tutar' -bir mayonezin veya buzun tutması veya kimyasal bir tepkimenin belli katalizörler sayesinde 'tutması gibidir bu (1992: 220). Burada mevzu bahis olan, kavramın biçim kazanmasıdır ve Althusser'in kavramın bileşenleri olarak tanımladığı kuvvetlere atıfta bulunur (yukarıdaki örnekte mesele ilksel birikim sürecinin sonucunda emeğinden başka hiçbir şeyi olmayan proleterle sermaye sahiplerinin karşılaşmasının 'tutmasına' ve ücretli emeğin doğuşuna neden olan kuvvetler). Burada 'tutma' kavramının önemi, kaba bir nedenselliğe başvurmak suretiyle ilksel birikim sürecini oluşturan farklı farklı olayları (sömürgeleştirme, eski kendini idame etme biçimlerinin yok olması vs.) tek tek nedenler olarak ele almak yerine, arızi bir biçimde belli bir dönemde 'karşılaşan' kuvvetler olarak ele almaktır. Bu kavram, Althusserci karşılaşmanın materyalizminde mühim bir yere sahiptir. Kavramın biçimini alan, dolayısıyla tıpkı bir mayonez veya buz gibi 'tutan', bu kuvvetler arası ilişkiler, yani ilişkiselliktir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Yoshihiko, I. http://www.multitudes.net/Temps-et-concept-chez-Louis/

etme işlevi görür. Read, Althusser'de "toplum etkisi" ve Deleuze-Guattari'de "*socius*"[16] kavramlarına atıfta bulunarak, bir üretim biçiminin ön-kabullerini sürekli olarak üreten bu makineyi tanımlar (2003: 41). O halde, bir üretim biçiminin ön-kabulleri, ideolojik görünümlerinden veya Deleuze-Guattari'nin diliyle kodlamalarından/socius'a kaydından bağımsız değildir. Görünüşlerin ayrılması ve tersine çevrilmesi, bu haliyle belirleyici momenti aşkın, özerk ve kendinden menkul göstermek suretiyle fetişleştirir; ideolojiyi ve fetişizmi teşkil eder. Bu fetişleştirme süreci, kapitalist üretim biçimi söz konusu olduğunda, emeğin "soyut oluşuyla" beraber ilerler; burada soyutlama, ekonomik anın başat bir hâl aldığı mekanizma olarak düşünülmelidir. Bunun üçüncü sayfadaki iç savaş üzerinden okumasına girişen *Menkıbe*'ye kulak verirsek:

> Gazete okurken üçüncü sayfaya bakılarak manşet ve diğer sayfalar okunmalıdır. Burada önerilen, ilk olarak üçüncü sayfanın okunması değildir, üçüncü sayfanın aslında tüm diğer sayfaların yapısı olduğudur, ayrı bir sayfa olarak konulmasının anlamsızlığı ve kaçınılmazlığının okunuşudur. Üçüncü sayfa, asli birikimdir, diğer sayfalar o çatışmaların anlamının dolayımlanışı ve ötelenişidir. Gazetelerin 3. Sayfası, bir er meydanı olan sınıfsallıkta herkesin herkese karşı savaşını, yani demokratik asli birikimi anlatır. (Ağırnaslı: 321)

Nejat burada toplumsal ilişkilerin maddiliğini ön plana çıkaran bu "karşılaşma" mantığına atıfta bulunmakta, toplumsal ilişkilerin yeniden üretiminin asli birikime dair bir mesele olduğunu öne sürmektedir. Aşağıda göreceğimiz üzere, bu toplumsal ilişkilerin yeni-

16 Althusser'in daha önceki dipnotta açıkladığım 'tutma' (prise) kavramına benzer şekilde Deleuze ve Guattari için de (1972) gerçeklik çeşitli kuvvetlerin karşılaşmasının 'tutması' sonucu kurulur, ki bunu ifade etmek için daha ziyade 'kayıt' (*inscription*) veya kodlama ifadesini kullanırlar. Arzu üretimi toplumsal makinenin temelidir ve toplumsal üretim ve yeniden üretimle başa baş gider. Toplumsal üretim ve yeniden üretim her daim arzunun kodlanmasını gerektirir, *socius* ise bu kodlamanın kaydedildiği yüzeydir. Her üretim biçiminde, bu üretim biçiminin bileşenleri olan kuvvetler kendine mahsus kodlamalar suretiyle *socius*'u kodlar/kaydeder. Her ölçekte arzu üretimi, öznelliğin kurulumu her daim bu toplumsal kodlama biçimleriyle bir arada gider.

den üretimi sorunu doğrudan kadına yönelik şiddet sorunuyla bir arada ele alınmalıdır.

İşte bu bağlamda, Read'i (2003; 2007) ve Guillaume Sibertin-Blanc'ı (2010) takip ederek, Deleuze-Guattari'nin kapitalist üretim biçimini, her türlü toplumsal üretimin nispi sınırında kabul eden analizini ele alabiliriz. Deleuze-Guattari'ye göre evrensel tarih, kapitalizm öncesi toplumsal makinelerden kapitalizme, yani "kodu çözülmüş akışlar üzerine inşa edilmiş tek toplumsal makineye" geçişe dair determinist ve ereksel olmayan bir analiz gerektirmektedir (Deleuze ve Guattari, 1972: 167). "Kodlamadan" aksiyomatiğe geçiş, kapitalizmi bütün toplumsal ilişkilerin sınırında konumlandırır (281-282; 297-303). Read'e göre, kodlar bir inanç sistemine bağlı kalmaya devam ederken, aksiyomlar böylesi bir bağdan tamamen özerktir (2003: 70). Sermayenin serbest akışıyla eski önkabullerinden boşanmış emeğin soyut-oluşu arasındaki karşılaşmadan kaynaklanan emeğin soyutlanma süreciyle baş başa giden bir eğilimdir bu.[17] Bu noktada, Marx'ın kuramı, Read'e göre (70), toplumsal nesnellikten ziyade "toplumsal öznellik" halini alır. Gerçekten de Deleuze-Guattari'ye göre (1972: 171), modern toplumun ayırt edici özelliği, "akışların kodlarının çözülmesinin soyut bir hal alması… kodlanmış akışların yerini soyut niceliğin alması… bunu takiben organlar kolektifinin dağılması… soyut nicelikten türetilen organların ve işlevlerin, merkez olarak özel insanların inşasıdır."[18] Yani öznelliğin kurulumu, daha en başından, kapitalist üretim biçi-

17 Deleuze ve Guattari (1972) kapitalist üretim biçimi altında toplumu aksiyomatik olarak tanımlar. Buna göre, kapitalizme mahsus olan, toplumsal yüzeyde daha önce mevcut kodlamaların her daim çözülmesidir. Daha önce açıkladığım haliyle, belli bir dönemde ücretli emeği, dolayısıyla kapitalist üretim biçimini mümkün kılan, bütün bu kuvvetlerin karşılaşması evvelinde *socius*'u, yani toplumsal makineyi kuran bütün kodların çözülüşüdür. Deleuze ve Guattari de bu sürecin ücretli emeğin kurulduğu ('tuttuğu'), yani proleterin ortaya çıktığı dönemle kısıtlı kalmadığını, kapitalizmin asıl mantığını oluşturduğunu düşünür.

18 Bir sonraki bölümde, bunun, üretimden koparılmış ve aileye devredilmiş yeniden üretimden sorumlu başat özne olarak kadının kuruluşuyla bir arada gittiğini göreceğiz. Modern, çekirdek aile işte bu ödipal özne inşa sürecinin mahalidir ve her daim mevcut toplumsal kodların çözülmesine dayanan kapitalist üretim biçimiyle bir arada gider. Anti-Ödip'in esas tezinin de öne sürdüğü üzere, arzu üretimi her daim toplumsal üretimle baş başa gider.

mine hükmeden soyut niceliğin üretimiyle başa baş gider. Yeniden üretim sorunu aslidir.

Deleuze ve Guattari (1972), pek çok yerde, kapitalist üretim biçiminin bütün toplumsal formasyonların sınırında yer aldığını öne sürer. *Socius*, "*par excellence*, kaydedici, kodlayıcıysa (173)," kapitalizm onun "negatifidir… akışların genelleşmiş kod çözümüne tekabül eder" (184). Luxemburg'un (1913) analizine uygun olarak, kapitalizme özgü olan şey, her daim daha eski toplumsal formasyonların sınırında yer alması ve onların çözülüşünü yeniden temellük ederek içselleştirmesidir. Sibertin-Blanc, kapitalizmin üç anlamda daha önceki bütün toplumsal üretimlerin sınırı olduğunu belirtir (2010: 63): İlkin, "yersiz yurtsuzlaştırılmış işçiyle, yani emek gücünü satışı üzerinden özgür ve çıplak işçiyle sermaye olarak onu satın almaya kadir kodu çözülmüş para" (Deleuze ve Guattari, 1972: 269-270) arasındaki arızi karşılaşma olması hasebiyle ilksel birikime işaret eden akışların devasa kod çözümüne atıfta bulunduğundan.

Kapitalizme özgü olan şey, akışların kod çözümü değildir, ne de olsa her üretim biçimi bir ölçüde bunu gerçekleştirmektedir; yeni olan, "akışların genelleşmiş kod-çözümüdür." Bu da, "yeni ve devasa bir yersiz yurtsuzlaşma" dalgasına, "bu şekilde yersiz yurtsuzlaşan akışların buluşmasına" neden olur (269). İlksel birikim dediğimiz bu dönemde, "her türlü olumsal unsur, böylesi bir buluşmaya hizmet etmiştir (272)."

Sermaye, ikinci ve "yapısal" anlamıyla da daha önceki bütün üretim biçimlerinin sınırındadır: "ekonomik üretim ilişkisini, bizzat kendi ön-koşulu olarak ileri sürer" (Sibertin-Blanc, 2010: 63). Deleuze-Guattari'nin diliyle (1972: 272), "sermayenin doğrudan üretimi temellük ettiği (…) kodu çözülmüş akışların buluşmasının sermayenin ta kendisini yeni toplumsal beden kıldığı" andır bu. Read üzerinden (273) daha önce de belirttiğimiz gibi, soyutlamanın somut ve özerk bir değer kazandığı süreçtir bu aynı zamanda. Üçüncüsü, "dinamik anlamıyla ve belli bir eğilime –akışların genelleşmiş kod çözümüne- hizmet etmesi hasebiyle" (Sibertin Blanc, 2010: 64) bu analiz, bizleri Marksist kriz kuramına götürür. İçsel sınır olması hasebiyle sermaye, her daim kendi eğilimini temellük eder ve onu yeniden kurarak yer değiştirir (Deleuze ve Guattari, 1972: 277). Bu

haliyle yertsiz-yurtsuzlaşma "merkezden çevreye yayılır" (278). Jason Read, bu bağlamda, iki tür sömürgeleşme olduğundan bahseder: iç-sömürgeleşme, kapitalist toplumlarda varoluşun metalaştırılmamış boyutlarının sömürgeleştirilmesi ve dış-sömürgeleştirme, kapitalizmin başka coğrafyalara yayılması (Read, 2003: 24). Bu haliyle ele alındığında, *Kapital*'deki ilksel birikim analizinin, yani proleterin ve kapitalistlerin *inşası* ve yeniden üretimi sorununun sermayenin asli unsuru olduğunu ileri sürmek mümkün olacaktır. Asli birikimi mümkün kılan ve şiddet olgusuyla beraber giden iç ve dış sömürgeleştirme, kapitalizmin asıl mantığını teşkil etmekte, toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi, yani öznelliğin inşası sahasında, yani üçüncü sayfaya yansıyan iç savaşın zemininde kendini göstermektedir. Bu iç savaş, Federici'nin öne sürdüğü üzere, ilksel birikim döneminde kadınlara dönük muazzam bir şiddet dalgası olan cadı avları üzerinden kadının yeniden üretimden sorumlu başat özne olarak inşa edilmesine, kadın bedeninin ve bakım emeğinin sermaye üretimine tabi kılınmasına tekabül eder. İşte bu yüzdendir ki *Menkıbe*, yukarıda hatları çizilen asli birikim sorununu her daim kadına yönelik şiddet sorunuyla bir arada ele alır. Öyle ya, "bu noktada Marx'ın neden asli birikim bölümü ile sömürge bölümünü yan yana koyduğu anlaşılabilir, zira asli birikim kadını kurarak da "yeniden üretim" alanına tayin etmeye yeltenmektedir" (Ağırnaslı: 322).

İlksel (asli) birikim ve kadına yönelik şiddet

Federici 'yi takip ederek (2011), ilksel birikim olarak adlandırılan döneme tekabül eden kadınların değersizleşmesini, geleneksel varoluş araçlarından koparılmalarını (*Trennung*), toplumsal olarak kabul edilebilir işlerden dışlanmalarını ve cinsiyetler arasında ayrıma dayalı bir iş bölümünün yaratılmasını bu bağlamda ele alacağız. Federici (2011), ilksel birikim sürecinde kapitalist üretim biçiminin konsolide olmasına neden olan koşullar arasına kadınlara yönelik devasa bir soykırım olan Cadı Avları'nı da katarak kadınların yeniden üretimin başat aktörü olarak yeniden inşasını da ilksel birikim dönemine mahsus olan ve süregiden şiddet dalgasına bağlar. O

halde, kadına yönelik şiddet kapitalist üretim biçiminde yok olmak şöyle dursun, kadınları yeniden üretim emeğinin 'doğal' taşıyıcıları haline getirmek üzere devam etmektedir.

Menkıbe'de kadın intiharlarının ve kadın cinayetlerinin bunca önem taşımasının nedeni, toplumun cem olmasında yeniden üretime, yani öznelliğin üretimine atfedilen önem ve asli/ilksel birikime mahsus şiddetin toplumun yeniden üretiminden sorumlu proleter sınıf olarak başat kadınlığa yönelmesinin kapitalizme içkin olduğunun kabulüdür. Öyle ya, toplumu olduğu haliyle kurmanın temelinde, kadının, kendine biçilen rolü, yani yeniden üretimin kalesi olan evin idamesini, çocuklara ve erkeğine bakmayı doğal görevi olarak kabul etmesi yer almaktadır. Nejat, bu coğrafyada kadınların kendilerine biçilen bu role karşı çıktıkça, *hadlerini aştıkça*, intihar veya cinayet marifetiyle can vermesini mevcut toplumun yeniden üretim krizi olarak ele alır ve yeni bir toplum imkânını bu özerklik mücadelesinin açacağı alternatif ilişkilerin zeminine oturtur. "Can verenin, toplumu yeniden üretmenin tek "üretim aracına" ve metanın haz mübadelesinin paradigmasına sahip olanın, yani kadının bu özerkleşme eğiliminde vatandaşlar toplumu çöker. Günümüz Türkiye'sinde toplumun süreksizliği buradadır: Kadının erkek egemen, yani erkeğe egemen, yani egemen olmaktan çıkma ihtimali söz konusudur. İç savaş derinleşmiştir" (Ağırnaslı: 325).

Şimdi, söz konusu iç savaşın arka planına bakalım. *Caliban ve Cadı*'nın (2011) ikinci bölümünde, Federici, yönetici sınıfın 14. ve 15. yüzyılda görülen birikim krizine karşı geliştirdiği karşı devrimden bahseder. Federici, ilksel birikim kavramını, Marx'ı takiben, Avrupa yönetici sınıfının, mevcut birikim krizine (veya birikimin dağılması riskine -*désaccumulation*-) karşı geliştirdiği toplumsal ve ekonomik restorasyon kapsamında ele alır. Ancak işçilerin kendilerini idame etmelerini sağlayan araçlardan koparılmasının, sömürgeleşmenin ve köleliğin, devasa bir nüfusun proleterleştirilmesinin tek aracı olmadığını ileri sürer (2011: 95). Bu süreç, bedenin emek makinesine dönüştürülmesini ve kadınların bu emeğin yeniden üretiminden sorumlu sınıf haline getirilmesini de gerektirir. Sermaye birikimi, bu haliyle, aynı zamanda, işçi sınıfı içerisindeki ayrımların ve ayrımcılığın da birikimidir.

Federici'ye göre (2011), Orta Çağ'da hâkim olan kendi kendini idame etme ekonomisinin dağılmasının ardından, üretimin salt faydaya dayandığı toplumlara mahsus üretim ve yeniden üretim bütünlüğü yok olduğunda, üretim ve yeniden üretim arasındaki ilişkiler esasen cinsiyetçi olan farklı toplumsal ilişkilerin taşıyıcısı haline gelmiştir. Kapitalist piyasada üretimin temeli olan yeni para rejiminde, emeğin yeniden üretimi giderek değersizleşir. Ev-içi emek, emeğin yeniden üretiminin ekonomik değeri ve sermaye birikiminde üstlendiği işlev gizemlileştirilir ve kadınların "doğal görevi" olarak görünmez kılınır. Kadınlar, bu şekilde, ücretli işlerin büyük bir kısmından dışlanır, çalışmaları durumunda bile, erkeklerin ortalama maaşından çok daha azını kazanır. Bu tarihsel gelişmeler, tam zamanlı ev kadını mesleğinin kurumsallaşmasıyla tavan yapar. Meta üretimiyle emeğin yeniden üretiminin birbirinden ayrılması, ki pek çok kez Deleuze ve Guattari tarafından ailenin özelleştirilmesinin koşulu olarak ele alınır, karşılığı ödenmeyen emek birikiminin aracı haline gelir; bu da piyasaların ve ücretin işleyişini mümkün kılar. Üretim ve yeniden üretimin bu şekilde birbirinden ayrılması, Federici'ye göre, kadınlardan bir proleter sınıf yaratmıştır.

Yoksullaştırma, suçlulaştırma ve isyanın ilksel birikimin yapısal unsurları olduğunu öne süren Federici (122), 16. yüzyılda ücret devrimine tekabül eden açlık düzeyinde kıtlığın, 14. yüzyılda görülen refahın aksine (ki Marx buna işçilerin altın çağı demektedir) bu döneme damgasını vurduğunu öne sürer (112-118). Bu dönemde, sokaklar yoksullaşmış kitlelerle dolmuş, toplumsal disiplin yönetici sınıf için en can sıkıcı sorun halini almıştı. Federici'ye göre, bu disiplin dispozitifinin özelliği, üremenin kontrolüne atfedilen merkezi önem ve nüfus artışını hedefleyen bir söylemin belli bir biyo-iktidar söyleminin temelini oluşturmasıdır. O halde, Federici, 16. ve 17. yüzyıllarda yaşanan nüfus krizinin, nüfusun üremesi ve çoğalmasını devletin en çok önem atfettiği mesele halini getirdiğini öne sürmektedir. Bu bağlamda, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Avrupalı hükümetler doğum kontrolü ve kürtaj yöntemlerini ağır bir biçimde cezalandırmaya başlar. Kadınların hamileliği sonlandırmasına mâni olan düzenlemeler getirilir (131). Kadınlar, bu şekilde, 1556 yılında çıkan bir yasayla hamileliklerini beyan etmeye

zorlanır (131). 16. ve 17. yüzyıllarda, kadınlar en çok bebek öldürme ve buna bağlı cadılık suçlarından ölüm cezasına çarptırılmıştır (131). Bir iş olarak ebeliğin de marjinalleştirilmesi sonucunda, kadınların kendi üretkenliği üzerinde kontrolü son bulmaya başlamıştır. Kadınların hamilelikteki işlevi çocuğu taşımaya indirgenirken, doğumu gerçekleştirenin erkek doktorlar olduğu düşünülmeye başlanmıştır. Hamilelikte sorun yaşanması halinde annenin değil bebeğin yaşamını kurtarmanın daha önemli olduğunu öne süren yeni bir tıbbi kural kurumsallaşmıştır, ki ebeler tarafından uygulanan geleneksel usulde böylesi durumlarda annenin yaşamını kurtarmak esastır (132). İki yüzyıl boyunca yürürlükte kalan bu tarz uygulamalar (18. yüzyılın sonunda bile kadınlar bebek öldürme suçundan ölüm cezasına çarptırılıyordu), kadınları doğum yapmaya zorlamıştır. Orta Çağ'da kadınların çok çeşitli doğum kontrol yöntemleri kullandığını ve üretkenlikleri üzerinde tam bir kontrol sahibi olduğunu anımsatan Federici, bu dönemde kadınların kaderini Amerikan plantasyonlarındaki kadınların kaderine benzetir. Marie Mies, *Kadınlar: Son Koloni* (1988) ve *Dünya Ölçeğinde Ataerki ve Brikim: Uluslararası İş Gücü Bölümünde Kadınlar* (1984) kitaplarında, ilksel birikim döneminde kadınların değersizleştirilmesini, Avrupa içinde sürdürülen sömürgeleşme olarak adlandırır (Mies, 1984). Bu durum, Read'in süregelen ilksel (veya Nejat'ın tercih ettiği haliyle asli) birikimin birinci düzlemi olan iç-sömürgeleşme kavramına tekabül eder. İşte bu anlamda, zorla anneliğe dayalı tam zamanlı ev kadını işini yaratan böylesi bir dispozitif, çekirdek ailenin kurumsallaşmasının ve Deleuze-Guattari'nin diliyle toplumsal ilişkilerin ödipalleşmesinin koşuludur.

Doğum ve nüfus değişiminin asla otomatik veya "doğal" olmadığını ileri süren Federici (2011: 135), *Kapital*'in ilk cildinde aşırınüfus belirlenimini "nüfusun doğal artışıyla" karşılaştıran Marx'a karşı çıkar. Bu haliyle Marx, kapitalist gelişimin, kendiliğinden nüfus artışına tekabül ettiğini kabul etmiş olur (135). Marx'a göre, bu artış, ekonomik gelişimin "doğal etkisidir." Federici ise, "neden doğumu, iktidar ilişkileri tarafından belirlenen toplumsal bir olay değil de doğal bir olgu olarak kabul ediyoruz?" diye sorar (135). Aslında, doğum ve nüfus değişimi, kapitalist gelişimin her aşamasın-

da devlet tarafından kontrol edilmiştir ve emek gücünü artırmak veya azaltmak için devlet her daim düzenlemeler yapmıştır (135).

Federici'ye göre (2011: 135), bu dönemin özelliği anneliğin zorunlu emeğe dönüştürülmesi ve kadınların devlet için üremeye zorlanmasıdır ve bu durum kadınları atıl ve bağımlı olarak tanımlayan yeni bir söylemin üretimiyle başa baş gider. Söz konusu dönemde ortaya çıkan, yeni, cinsiyetçi söylem bilhassa kadınların tabiatına dair tartışmalarda, "*la querelle des femmes*,» görülmektedir (2011: 149). Bu tartışmalarda, hümanistlerin, reformist protestanların, Katolik karşı-devrimcilerin, kadınları yerin dibine sokmak için birbiriyle yarış halinde olduğu görülür (Federici, 2011: 149). Kadınların çalışmaması, sadece kocalarına yardım etmek için "üretmeleri" gerektiği, yasalarda, vergi kayıtlarında ve lonca mevzuatlarında giderek daha çok kabul görmeye başlar. Kent yönetimleri, loncalara, kadınların evde gerçekleştirdiği işi yok saymalarını tavsiye eder (Federici, 2011: 135). Kadınların evde gerçekleştirdiği işler "ev işi" olarak görülmeye başlanır. Aynı anda, fahişelik de inanılmaz oranlarda artış gösterir. 16. yüzyılda, tecavüz suç olmaktan çıkar. Federici (2011: 140), ilksel (asli) birikim sürecinde kapitalist üretim biçiminin yerleşmesine yol açan bütün bu "etkileri," "ev kadını" yaratma ve ailenin emeğin yeniden üretiminde asli mekan olarak kurumsallaşması olarak ele alır:

> Piyasa ikamesi ve kapitalist disiplinin ve bu yeni ataerkil düzenin aracı olarak aile, ilksel birikim döneminde, kadın emeğinin temellük edilmesinde ve gizemlileştirilmesinde asli kurum halini aldı (143).

Her şeye rağmen, ev kadınlarının karşılığı ödenmemiş yeniden üretim emeğine dayalı "modern ailenin" ilkin İngiltere'de kurumsallaşması 19. yüzyılı bulmuştur.

Cadı Avları

İşte kadınların değersizleşmesine tekabül eden bu bağlamda, kadınlara yönelik devasa bir katliam yaşandı: Cadı Avları… *Maleficium* (kara büyü) suçu, 7. ve 8. yüzyıllarda yeni Töton krallıkları tara-

fından yasalara dahil edilmişti (236). Bu dönemde, sadece insanlara ve mülke zarar veren büyüler *maleficium* çerçevesinde cezalandırıldı (236). 15. yüzyılın ortalarında, feodal kriz çağında, büyücülük devlete, kiliseye ve doğaya karşı en büyük suç halini aldı. Bu dönemde bile, elitler ve aristokrasi büyücülük konusunda genellikle şüpheci bir tavır içerisindeydi. 16. yüzyılın ortalarından itibaren, cadı olarak suçlanan kadınların sayısında artış görülmeye başlandı ve seküler mahkemeler soruşturmayı yürütme görevini üstlendi. Feodal ilişkilerin yerini merkantilist kapitalist kurumların ve ilişkilerin almaya başladığı 1580'den 1630'a kadar, cadı avları inanılmaz boyutlarda arttı. Federici, cadı avlarının, genellikle savcılar ve demonologları tarafından gerçekleştirilen ve dönemin Hobbes ve Jean Bodin gibi entellektüelleri tarafından desteklenen siyasi bir hareket olduğunu vurgular.

The Devil and the Commodity Fetishism in South America isimli kitabında şeytani doktrinlere inancın bir üretim biçiminden diğerine geçiş anlarında arttığını öne süren Michael Taussig'e (1980) atıfta bulunan Federici (2011), genellikle kendini idame ettirme araçlarından yoksun bırakılmış yaşlı kadınlara, ebelere ve şifacı kadınlara yönelik bu şiddeti yukarıda bahsettiğimiz kadınların proleterleştirilmesi bağlamında ele alır. Cadı avları bilhassa üreme suçları (bebek öldürme, kürtaj vs.), iffetsizlik, özel mülke karşı işlenen suçlar adı altında işçi sınıfı mensubu kadınlara karşı gerçekleştiriliyordu (Federici, 2011: 257).

Federici, 16. ve 17. yüzyılların cinselliğin baskı altına alındığı dönemin başlangıcı olduğunu öne sürer. Kadınların cinsellikle ilişkisi, sansür, baskı ve yasaklarla tanımlanıyordu (2011: 271). Cinselliğin tarihine dair Foucault'nun (1976) analizine atıfta bulunan Federici, "cinsel söylemde görülen bu patlamanın" bilhassa cadılara karşı yürütülen mahkemelerin işkence odalarında görünür olduğunu öne sürer. Federici bu "söylemin" sansüre, cinsel yasaklara ve üretken olmayan cinselliğe ve cinselliğin reddine alternatif olduğunu ileri süren Foucault'ya karşı çıkar (Federici, 2011: 272). Foucault'nun söz konusu mahkemelerin işkence odalarında hâkim cinsellik söylemini göz önünde bulundurmadığını ileri sürer Federici. Öyle olsaydı, cinselliğin "bastırılmasının" kadınlar nezdinde hala ciddi derecede

hâkim olduğunu görebilirdi pekâlâ.

Cadı Avları, bu haliyle, üretken olmayan cinselliğin yasaklanmasına hizmet etmiştir. Cadı soruşturmalarında, üretken olmayan cinsellik edimlerinin listesine rast geliriz. Söylemsel düzeyde yine önemli olan bir başka şeyse, suçlanan kadınların, hayvanlıkla bağdaştırılmasıdır (Federici, 2011: 275). Kadınların farklı hayvanlara, bilhassa da keçilere dönüştüklerine inanılırdı. Kadınlara yönelik bu katliam, o halde, söylemsel olarak kadınların hayvanlaştırılmasıyla beslenmiştir; cadı figürü, heretik, çocuk, proleter, isyankâr ve vahşi figürleriyle süreklilik içindedir (Federici, 2011: 275). İsyankâr figürüyle cadı figürü arasındaki sürekliliğe bir örnek, cadı mitiyle 1871 Paris Komünü'nde suçlanan proleter kadınlar figürü arasındaki benzerliktir (Federici, 2011: 291). Zamanın burjuva medyasında bolca yer bulan bu mite göre, proleter kadınlar, Paris sokaklarında ellerinde benzin şehri yakıp yıkmak üzere dolanmakla suçlanırdı. Bu şekilde, binlerce kadın *pétroleuse* (kundakçı) diye idam edilmiştir, ki bu *pétroleuse* tanımı cadı tanımını andırmaktadır: vahşi gözleri ve darmadağınık saçları olan yaşlı kadınlar (Federici, 2011: 291).

Son olarak, cadı avlarının ve toplumsal ilişkilere ve aileye hükmeden yeni ataerkil düzenin sömürgelere de taşındığını söylemek gerekir. "Yersiz yurtsuzlaşma sürecinin merkezden çevreye" taşınması ilkesi uyarınca (Deleuze ve Guattari, 1972: 278), ilksel (asli) birikime mahsus koşullar sömürgelerde de yeniden üretime sokulmuştur. Irene Silverblatt, *Moon, Sun and Witches* isimli kitabında (1987), Peru'daki cadı avlarıyla toplumda cinsel ilişkilerin yeniden yapılandırılması arasındaki bağlantıyı ele alır. Federici, sömürgeleşme bağlamında "vahşi, yamyam, barbar" figürlerinin nasıl süreklilik halinde olduğunu ve Avrupalı etnologlara, sömürgelerdeki kültürleri, dinleri ve cinsel ilişkileri yorumlamada "etnografik model" teşkil ettiğini gösterir. O halde, ilksel birikim dönemine mahsus sömürgeleştirme de yeniden üretim alanının bu yeni cinsiyetçi teşekkülü tarafından belirlenmektedir.

Sonuç

O halde, kapitalist üretim biçiminin yerleşmesine neden olan proleterin yaratımına yol açan karşılaşmanın bağlamını oluşturan koşullara (sömürgeleşme, çitlemeler, geleneksel kendini idame etme araçlarının yok olması), ücretli emek sisteminde üretim ve yeniden üretimin birbirinden ayrılması sonucu kadınların emeğin yeniden üretiminden sorumlu başat özne olarak "ev-kadınlaştırılmasına" tekabül eden cadı avlarını da eklemek gerekir. Yukarıda ima edildiği üzere, ilksel birikim kapitalist birikim sağlandığında biten dönemsel bir olgu değil kapitalizmin içsel mantığıdır. Deleuze-Guattari'nin (1972: 279) belirttiği üzere, "İlksel birikimin salt kapitalizmin şafağında yaşanan (bir olgu) olmadığı, kalıcı olduğu ve kendini üretmeye devam ettiği doğrudur." İşte bu bağlamda, burjuva ailenin kurumsallaşma sürecini, toprak kapatılmasının öznellik alanındaki "eşleniği" olarak ele almak ve ilksel birikim döneminde kadınların değersizleşmesini, çocuk yerine konmasını ve hayvanlaştırılmasını "Avrupa içinde sömürgeleşme" veya Read'in diliyle iç sömürgeleşme olarak ele almak gerekir. Deleuze-Guattari'nin dediği üzere (1972: 171), arzu doğrudan toplumsal düzleme yatırım yapıyorsa ve toplumsal ilişkilerin ailevileşmesi, yani "organların devasa boyutlarda özelleşmesi" kapitalizme mahsus özneleşme biçimi olan ödipalleşmenin koşuluysa, tam zamanlı ev kadınının, bu anlamıyla bakım emeğinden sorumlu tutulan annenin yaratım sürecini bu süreç içerisinde ele almak gerekir. O halde, ırkın ve cinsiyetin kaydedilmesi, "soyut nicelikten türeyen organların ve işlevlerin bireysel merkezleri olarak özel insanların inşasında" (Deleuze ve Guattari, 1972: 171) başattır.

Bu süreç, kapitalist öznellik biçimi olan ödipalleşmenin "evrenselliğini" koşullandırması hasebiyle toplumsal ilişkilerin ailevi bir hâl almasının kurumsallaşmasına tekabül eder. Öyle ya, "aile bir teşebbüstür, bir müessese, bir şirkettir; metayı yeniden üretimdir" (Ağırnaslı: 324).

Öznel düzlemde iç sömürgeleşme, kadının yeniden üretimden sorumlu başat özne olduğu ailenin özelleşmesiyle ve "*socius*'un boş

beden olarak para-piyasa halinde doğrudan ekonomik bir hal almasıyla" (Deleuze ve Guattari, 1972: 317) başa baş gider.

O halde, kadın intiharları ve kadın cinayetleri arasında vuku bulan kadınların özerklik mücadelesini komünizmin derdi olan yeni bir topluluğun cem olması imkânının merkezine yerleştiren *Menkıbe*, ilksel birikimin ve ona damgasını vuran şiddetin kapitalizmin içsel mantığı olduğunu (*asli* birikim) ve kadınların zorla yeniden üretim alanına hapsedilmesinin bu haliyle kapitalist üretim biçiminde başat olduğunu öne sürer. Bu yüzdendir ki, "Bu tartışma, kadın sorunu olarak ayrılabilecek bir tartışma değil bir mülkiye tartışmasıdır; haremin devlet olduğu, mahremin mülki-ye olmasıdır, kanunidir" (Ağırnaslı: 323).

Menkıbe, bu haliyle, AKP döneminde artan kadın cinayetlerini "genişletilmiş yeniden üretim" teşebbüsüyle bağlantılandırmakta (Ağırnaslı: 324), kadınların özerklik mücadelesini bu genişletilmiş yeniden üretim teşebbüsüne isyan olarak ele almaktadır. Gerçekten de, AKP'nin son döneminde kadının üreme ve bedeni üzerindeki kontrolüne karşı geliştirdiği biyo-iktidar (kürtajın fiilen yasaklanması, kadınların üremeye 'teşvik edilmesi,' kadınların aile-dışı toplumsallığının sıkı bir bçimde denetlenmesi, vs.), yukarıda kısaca değinilen ilksel birikim koşullarına mahsus saldırılardan ibarettir. Nejat'ın dediği (Ağırnaslı: 325) gibi bu bir can siyasetidir:

> Söz konusu kesim, emek vermekten başka bir şey daha yapar. Can verir ve bu canın toplum olan ailede kurumsal olarak öznelleştirilmesi icap eder. Toplum devam etmelidir. Bu yüzden mahkemeler ve yasalar bu konuda işlevsizdir. Zira yasa toplumu homojenleştirme eylemidir, onun ihlali ise iç savaştır. Dolayısıyla, yasa imkansızlığı ile vardır, iç savaşa toslar. Bu yüzden feministler hem kadını mağdur göstererek çok basit bir ezen/ezilen denklemi kurar hem de yasayı yapamayacağı bir şeye çağırır.

Yasayı yapamayacağı bir şeye, yani korumakla yükümlü olduğu toplumu yeniden üreten koşulları ters yüz etmeye çağırmak, var olduğu haliyle toplumsal olanın sınırlarına toslamaktır ve yeni bir toplumun cem olmasının imkânı da buradan geçmektedir.

Kaynakça

Althusser, L. ve E. Balibar (1970*) Reading capital,* çev. B. Brewster, London: New Left Books.

Althusser, L. (1992) *L'avenir dure longtemps*, Stock/Imec.

Althusser, L. (1993) "Trois notes sur la théorie du discours," *Ecrits sur la psychanalyse,* Stock/Imec).

Althusser, L. (2006) *The philosophy of the encounter: later writings 1978-1987,* çev. G.M. Goshgarian, London: Verso.

Deleuze, G. ve F. Guattari. (1972) l'*Anti-Oedipe,* Paris: Minuit Yayınları.

Federici, S. (2011) *Caliban ve cadı: kadınlar, beden ve ilksel birikim, çev. Ö. Karakaş, İ*stanbul: Otonom Yayıncılık.

Federici, S. (2016) "Acumulación originaria y violencia contra las mujeres," *Tegantai: Agencia Ecologista de Informacion*. http://www.agenciaecologista.info/component/content/article/39-destacados/1072-2016-06-01-22-10-25

Luxemburg, R. *(*1913) *The accumulation of capital. chapter XXVI. http://www.marxists.org/archive/luxemburg/1913/accumulation- capital/index.htm*

Marx, K. (1982) *Capital livre I,* Paris: Editions Sociels.

Mies M. (1984) *Patriarchy and accumulation on a world scale : women in the international divison of labour,* London & New York: Zed Books.

Mies, M. Bennholdt ve C. V. Von Verlhof (1988) *Women: the last colony,* London & New York: Zed Books.

Read, J. (2002*)* "Primitive accumulation: The aleatory beginning of capitalism", *Rethinking Marxism,* 14 (2): 24-49.

Read, J. (2003) *The micropolitics of capital : Marx and the pre-history of the present,* New York: New York Üniversitesi Yayınları.

Sibertin-Blanc, G. (2010) *Deleuze et l'Anti-Œdipe : la production du désir*, Paris : PUF : Presse Universitaire de France.

Silverblatt, I. (1987) *Moon, sun and witches: gender ideologies and class in Inca and colonial Peru,* Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları.

‘Gerilimin Açtığı Düşünce Zemini’: Bir *Menkıbe*’yi Okuma Denemesi

Y.M.M. ve C.Ö.

Kıyasıya bir eleştiri olarak *Menkıbe*

Menkıbe ilk bakışta 3 bölümden oluşuyor gibi gözükse de her bir bölüm, aralarındaki ilişki bir tür bilmece gibi kurulmuş olan iki kısma ayrılıyor. Bu çetrefilli kurgu anlatının belli bir düzen içine oturmasına imkân vermediği ölçüde okuyucuyu zaman zaman zorluyor, daha çok da merakını ve arzusunu cezbediyor. Bölümleri oluşturan bu çok parçalı yapı neden bu şekilde bir araya gelmiş olabilir? Bu metni nasıl okuyabiliriz? Bu soruları biraz daha ayrıntılandıracak olursak, metnin iskeletini şöyle tarif edebiliriz:

1. İlk bölüm 1970’lerin ABD’sinde teknoloji endüstrisindeki üretim ilişkilerinde yaşanan tarihsel dönüşümün—kapitalist iş rejiminden özerkleşerek garajlarda üretim yapmaya başlayan bilişim zanaatkârlarından gıcır gıcır metalar satarak kurumsallaşan Apple’a doğru uzanan bir dönüşüm—bir çözümlemesi ile başlıyor. Peki bu çözümleme yine 1970’lerde Denizlerin (Deniz Gezmiş ve arkadaşlarının) devrimci “projesi” ile, daha doğrusu bu projenin sol gelenek içinde yapılan birçok yorumunun “semptomatik” bir eleştirisi ile nasıl bir araya geliyor?

2. İkinci bölüm Türk(iye) devleti’nin kuruluşundan bu yana farklı toplumsal çatışmaların yönetil(eme)mesinin bir işleyiş mantığı haline gelmiş olan “iç savaş” rejimini, daha genel bir çerçeve olarak da tarihsel maddeci yaklaşım içinde, özellikle “geçiş” tartışmalarına önemli bir kaynak olan “sözde ilk birikim” sürecini konu ediyor. David Lynch’in yönetmenliğini yaptığı *Fil Adam* filmi bu tartışmalara ne gibi bir açılım sunuyor?

3. Son bölüm komünist etiği ve örgütlenmeyi bugün nasıl düşünmemiz —ve nasıl düşünmememiz— hususlarında bir dizi tespit ve uyarı yapıyor. Örneğin komünist örgütlenmenin sır ilişkisi üzerinden kurulmasını salık veriyor. Bu tespit ve önermeler ile metnin aynı zamanda vurgu yaptığı kadınların ("hatunların") sebat ve cesaretle devam eden ve hayal etmeyi sürdüren siyasi duruşları arasındaki ilişki nedir? Bugünün komünistleri kadınlar mıdır?

Kuşkusuz bu soruları dile getirirken derdimiz her bölümü metnin bütününden koparark, sırf kendi içinde bir tutarlılık ararcasına değerlendirmek değil. Bununla birlikte metnin tasarımının gelişi güzel olmadığını varsaydığımız ölçüde bu soruların tartışılmaya değer olduğunu düşünüyoruz. Bizim için bölümlerin birer özeti gibi de işlev gören bu sorulara dönmeden önce, metnin etrafında döndüğünü düşündüğümüz ve açıkça söylenmese de aktarılan pek çok çözümlemeyi ve vakayı çapraz keserek öne çıkan bazı tezleri kurcalayalım. Bir yandan da editörlerin bizden bu yazıda özellikle üzerinde yoğunlaşmamızı istedikleri "toplumun imkânsızlığı" ve "komünal özerklik" izleklerini aklımızda tutmamız gerekiyor.[19]

Metni baştan başa katettiğini düşündüğümüz bir derdi şöyle tanımlayabiliriz: *Menkıbe*, Marksist gelenek içinde var olan bir tür belirlenimci tarihsel maddeci yaklaşımın komünist (ve komünalist) bir bakış açısından yola çıkarak kıyasıya bir eleştirisidir— "kıyasıya eleştiri" kavramına bu bölümün sonunda geri döneceğiz. Ne var ki komünizm, belirlenimci tarihsel maddeci yaklaşıma belirli bir esas ve varış noktası atfeden temel bir yapıtaşı olduğu ölçüde, eleştirinin çıkış noktası olduğu kadar aynı zamanda odağında olmalıdır; hatta belirlenimci yaklaşımın eleştirisine buradan başlamak bir anlamda siyasi ve etik bir zorunluluktur. Zira belirlenimci yaklaşımda komünizm, üretim yapılarındaki çelişkilerin önceden istikametini çizdiği, yani başı sonu belli bir nedensellik içinde tarihin kaçınılmaz bir şekilde aktığı eskatolojik bir son (ya da esasında

19 Komünal özerklik kavramı metinde hiç geçmiyor; özerklik daha muğlak bir biçimde "küçük ya da büyük bir topluluğun içindeki kişinin özerklik arzusu" (Ağırnaslı: 252) diye geçiyor. Topluluk *Menkıbe*'de özerkliği tarif etmek için gerekli bir koşul olsa da özerkliğin öznesinden (Dersim örneği gibi birkaç istisna dışında) kolektif bir fail olarak sözedilmiyor.

bir kökene dönüş); sınıf mücadelesinin ve bu anlamda da toplumsal çatışkının nihayete erdiği bir toplumsal uzlaşı noktası (ya da bir siyasetsizlik vaadi); bireyin ve topluluğun, emeğin paylaşımının ve toplumsal yaşamın, bilincin ve eylemin birbirleri ile dolaysız bir biçimde uyumlu olduğu bir tamamlanma hali (ya da toplumsal varlığın yabancılaşmış olduğu doğasına yeniden kavuşması) olarak belirlenmiştir. *Menkıbe* ise komünizmin toplumun imkânsızlığını diyalektik olarak daha üst bir seviyeye taşıyarak uzlaştıran ve bu yolla da "doğrusal tarih anlatısı"nı yerli yerine oturtan rolünü eleştiriyor.[20] *Menkıbe*'nin kuramsal müdahalesinde komünizm, yukarıda saydığımız biçimlerde tarihsel evrimin nihai kaderini garanti altına alan bir amaçtan (*telos*), tarihin süreksizliğini tekrar tekrar ve her seferinde de "heba olmuş tüm isyanlar ve komünizm girişimlerinin" bakış açısını, arzusunu ve özlemini yeniden harekete geçirerek kanıtlayan bir *kopuşa* dönüşüyor. Tarihsel olanın rastlantısal olduğunu billurlaştırdığı ölçüde, komünizm herşeyin bambaşka olabileceğini gösteren bir ortaya çıkış anıdır.

Yukarıda yönelttiğimiz ilk soruya geri dönecek olursak, 1970'lerde ABD'de banliyö evlerinin garajlarında bilişim teknolojileri üreten zanaatkârlarla Denizleri metinde bir araya getiren, bir anlamda bu iki örneğin de bu doğrusal tarih anlatısını sekteye uğratmaları diyebiliriz. Belirlenimci tarihsel maddeci yaklaşımın kapalı evreni bu örnekleri açıklayamaz, zira bu çıkışları birer süreksizlik anı olarak anlamayı reddeder. En fazla bunları "küçük burjuva maceracılığı" olarak yaftalayarak tarihsellikten dışlar; ya gözden çıkarır (zanaatkârlar) ya da gözden düşürür ve "mahkûm eder" (Denizler)[21]: Örneğin, garaj zanaatkârlarının iştigal ettikleri üretim ilişkileri içinden özerkleşme çabaları belirlenimci tarihsel maddeci söylemde ifade bulamaz. Böyle bir üretim ilişkisinin ken-

20 Yalnız buraya *Menkıbe*'ye yönelttiğimiz eleştirel okumanın temel eksenini kuran bir şerh düşelim: *Menkıbe* belirlenimci yaklaşımda varsayılan, komünizmin dolaysız bir ilişkisellik olduğu fikrini sürdürüyor (313, 338). Hatta bizim okumamıza göre metin hem komünizme hem de kapitalizme bir dolaysızlık atfediyor.

21 Söz konusu yaklaşım bu tür, ayrıksı komünist eğilimleri tanıyacak olsa bile bunları ancak bir "bilinç aydınlanması" olarak kabul eder ve böylelikle de (yani sınıflar ve çıkarlar, çıkarlar ve eylemler arasında öngörülen mutabakatları yeniden sağlayarak) belirlenimci anlatının devamlılığını korur.

dine has dinamiklerinin bilgisinin üretilebilmesi için, kapitalist olan ve olmayan farklı üretim yapılarının ve öznelliklerin birbirleri ile çatışkılı ilişkilerini tartışmamıza olanak veren ve kitabın aslen 2. bölümünde ele alınan Marx'ın "sözde ilk birikim" tartışmasına dönmemiz gerekir. Yine benzer bir şekilde, Denizler kurulu düzenin olduğu kadar "onun kurulmuş muhalefetinin" de ötesine geçmeye çalıştıkları için (263) geleneksel sol çözümlemeler bu çıkışı anlamaya çabalarken yetersiz kalır, onu güzergâhı önceden belli bir anlatının kalıbına sokarak kurumsallaştırmaya çalışır. *Menkıbe* ise, sol geleneğin 1971'i kalıba sokarken üretmek zorunda kaldığı çelişkili tezlerden yola çıkarak sol temsillerin söyle(ye)mediklerinin ya da bellekten sildiklerinin semptomatik bir okumasını yapmaya girişir. Semptomatik okuma, hem Denizlerin projesini fazladan belirleyen bu belirsiz konjonktürü kavrayıp toplumsal çatışkılarına ayrıştırabilen, hem de Denizlerin komünal özerkliğe giden arzusunu—bu arzunun "ben kimim?" sorusunda dile getirdiği gergin ve katlanılmaz hale sahip çıkararak—bir başka deyişle "yok oluşa meylederek bulduğu düzlemi" ortaya çıkarabilen bir okumadır.[22,23]

Bu noktaya kadar *Menkıbe*'nin komünist kopuş tezine sahip çıkışını açımlamak için bu iki örneği belirlenimci tarihsel anlatıyı bozdukları ölçüde türdeş dinamikler içeriyor gibi aktardık. Fakat bizce bu iki örnek önemli bir ayrımı barındırıyor; bu ayrımı

22 Açıkça alıntılanmamış olsa da bizce burada Louis Althusser'in semptomatik okuma (*symptomatic reading*) ve fazla belirlenim (*overdetermination*) kavramlarına atıf var (Althusser ve Balibar, 1997 [1965]). *Menkıbe* bu kavramları kendi süzgecinden geçirip belli ölçüde eğip bükerek (örneğin semptom kavramına bir mesafe koyarak buna "maraz" demeyi tercih etmesi) 1971'i bir "kısa devre" ve bir yoğunlaşma anı olarak yeniden okuyor ve bunu yaparken de bu dönemi "toplumsalın yarıldığı" bir belirsizlik anı olarak kavramsallaştırıyor: "Kalkınmacı paradigmanın nasıl yorumlanacağının yarattığı muğlaklık, Kemalizm'in popülist bir yorumu, dünyada anti-emperyalist mücadelelerin yarattığı umutlar bir kararsızlık anı yaratmıştır. Ben kimim?" (252). Fil Adam'ın tartışıldığı kısımda da bu soru yeniden belirecektir: "Ben kimim?" Özerkleşme arzusu "ben kimim sorusu çerçevesinde ölümle yaşam arasındaki bir ıraklık açısı değil midir?" (271).

23 "Burada öznenin oluşum süreci, üzerinde eylediği toplumsallık ile dışsal bir ilişkiye sahip değildir. Denizlerin bir projeye sahip olduklarını söylemek makul; zira orada bir oluş ve oluşturma süreci var, üstelik verili toplumsal koşulların verili olma halini sorgulayarak intihara gidiş söz konusudur" (254).

bu kadar kolay es geçebilmemizin nedeni ise süreksizlik ve kopuş, özerkleşme ve komünizm, "sözde ilk birikimin" rastlantısallığı ve komünizmin sarsıcı etkisi önermeleri arasında çok hızlı geçişler yapıp bu ikilileri sanki aynı kavramlarmış gibi ele almamız. Oysaki *Menkıbe* bu kavramları ayrıştırmak istiyor. Bu kavramları iki kola ayırma isteği özellikle, metinde hiç de tali olmadığını düşündüğümüz "küçük burjuva maceracılığı" etiketlemesinin eleştirisinde daha bir belirginleşiyor.[24]

Biraz açalım: Öncelikle "küçük burjuva," özellikle kapitalizme "geçiş" tartışmalarında sol anlatıların belirli bir tutarlılık oturtmaya çalışırken açıklamalarında kaçınılmaz olarak meydana gelen gedikleri ve boşlukları kapamak üzere başvurduğu küçümseyici bir niteleme iken, *Menkıbe* bu nitelemeyi altüst ederek komünist üretim ve özerklik pratiklerinin tanımına doğru çekiyor. Hatta *Menkıbe*'nin okumasını başka bir izlek üzerinden yapmak istesek, örneğin metni her bölümün öne çıkarttığı bir dizi tekillikler, ya da devrimci kahramanlar diyelim, üzerinden okumak istesek, bu kahramanların eylemlerinin sol gelenekte "küçük burjuva maceracılığı" olarak küçümsenebileceğini söyleyebiliriz: sırasıyla, zanaatkârlar ve Denizler; Fil adam ve Narodnikler; Betül ve Beritan.

Fakat tam bu noktada tıpkı her bölüm iki kısma ayrıldığı gibi bu kahramanları da iki dizgiye ayırmak mümkün. Denizler, Narodnikler ve Beritan: toplumsal tüm kurumsallıklardan kopan, öznelliklerini bambaşka bir şeye dönüştürürken, ya da gerçek anlamda özne olurken, aynı zamanda toplumun imkânsızlığını (dolayısıyla bambaşka bir dünyanın imkânını) da bedenleriyle (sadece

24 *Menkıbe* pek çok yerde bu etiketlemeyi tiye alıyor, zaman zaman küçük burjuvalığa olumlar şekilde sahip çıkıyor, hatta bir noktada küçük burjuva olmayı devrimciliğin bir koşulu olarak niteliyor: "Eğer küçük burjuvazi, ufak ölçekte üretim araçlarına sahip olmak demekse tüm devrimciler küçük burjuvadır; zira kendilerini ve dünyalarını kurmanın araçlarını ele geçirerek özne olurlar; araç ile nesne, kamusal ile özel arasındaki kurgusal ama somut bir iş gören ayrımı kaldırırlar" (253). Bu noktada aklımıza gelen iki soruya konuyu dağıtmamak adına sadece değinerek geçelim: "ufak ölçüde üretim araçlarına sahip olmak" ile bir iktidarlaşma sıfatı olarak sık sık metinde geçen "mülkiye" ve "mülk olmak" arasındaki "fark" nedir? Kamusal ile özel arasındaki ayrımın kaldırılması mümkün mü ve bu dolayımsızlık metinde bir başka temel sav olan toplumun imkânsızlığı savıyla ciddi bir çelişkiye düşmüyor mu?

sembolik manada değil fiziksel anlamda da ölerek) işaretleyenler.[25] Zanaatkârlar, Fil adam ve Betül: kurumsallıktan özerkleşme arzusunu var olan toplumsal düzenin içinde kalarak yaşama geçirmeye çalışanlar ve bu şekilde olabilmenin mümkün olmadığını eninde sonunda tecrübe edenler (bundan mıdır "çözümü" hayal dünyasına kaçmakta buluyorlar?) *Menkıbe*'de birinci dizge tarihsel süreksizliğin "gerçek" (*the Real*) hâli diyebileceğimiz komünist kopuş üzerinden düşünülürken, ikinci dizge kopuşa yetmeyen, yetmediği ölçüde de kapitalist üretim ilişkilerini yeniden kurmak suretiyle bu ilişkiler tarafından kapılan (*captured*) özerkleşme eğilimleri olarak evcilleşiyor.[26]

Eğer *Menkıbe*'ye ikinci bir alt başlık vermek istesek, Marx'ın meşhur, "var olan her şeyin kıyasıya eleştirisi" sözünden yola çıkabiliriz. Bunun bir nedeni *Menkıbe*'nin eleştirisini *iki koldan aynı anda* yürütüyor olması: Bir yandan devlet-millet-sermayenin bugünkü (mülki) kurumsal iktidarını eleştirirken, diğer yandan komünizmi anlamak için başvuru kaynağı olan sol entelektüel ve eylem dünyası içindeki pek çok yaklaşımı, hareketi ve kurumsallığı da kışkırtıcı ve "kıyasıya" bir eleştiriye tabi tutuyor (Parti siyaseti, 1971'in sol temsili, HDP, HDK, ÖDP, radikal demokrasi, otonomistler, sosya-

25 Bu dizgeyi anlamlandırabilmek için iki kaynak gösterebiliriz. İlki Georges Bataille'ın aşk ilişkisindeki öznelerin "içerden parçalanması" kavramıyla (*déchirement*) açıkladığı, keyfin acı ile içiçe yaşandığı, ölüme tanıklık eden bir esriklik ve "sınıra" yönelme deneyimi (Sweedler, 2005: 342). Bu anlamda *Menkıbe*'nin vurgu yaptığı "toplumun imkânsızlığı" beyanını da sadece toplumsal çatışkıların asla uzlaşamayacak olması fikri üzerinden değil; sınır olanın, sonluluğun peşinden giden erotik bir dağılma deneyimi olarak da değerlendirmeliyiz. İkinci kaynak ise Marx'dan yola çıkarak geliştirilen devrimci eylem ve şiddet ilişkisine dair. Bugünkü iktidar şiddetinin ("iç savaş" rejiminin) aşılması için paradoksal bir biçimde bu şiddetin başka türlü (hem kendine hem toplumsala aynı anda yönelen) bir şiddet ile dönüştürülmesi gerekiyor. Bunu belki Bataille'ın aşk ilişkisine dair söylediğine benzer bir "sınır" deneyiminin siyaset içinden düşünülmesi olarak da düşünebiliriz.

26 Metin böylesi sert bir kamplaşmayı hiçbir zaman açıkça üstelemediği ölçüde bu bizim metni semptomatik bir şekilde okuma önerimiz. Ne var ki bu okuma da metinde Narodnikler üzerine yapılan tartışmada bir nevi kendi sınırına gelip dayanıyor. Keza *Menkıbe*'ye göre, Narodnikler komünist çıkışı tam da bu iki dizgenin gerilimli ilişkisinin açtığı düşünce zemini içine yerleştiriyor (272). Yazının sonunda bu noktaya döneceğiz.

listler vs. hepsi bu eleştirilerden paylarını alıyorlar).[27] Tıpkı Marx'ın 1843'te bu ünlü sözü sarfettiği mektubunda, daha sonra 1848'de Engels ile birlikte kaleme aldığı *Komünist Manifesto*'da ve yine 1867'de *Kapital*'in ilk cildinde yaptığı gibi. Bu metinlerde Marx sınıf ilişkilerini önce mülkiyet, daha sonra da özellikle *Kapital* ile birlikte (artık-)değer ilişkilerinin bütünlüklü bir çözümlemesi üzerinden inceleme işine koyulur. Fakat daha önemlisi Marx tüm bu çözümlemeleri hep epistemolojik bir sorunsala bağlar. Bu sebeple kuramsal pratiğini bir koldan politik ekonominin (burjuva iktisadının) bir eleştirisi olarak niteler, diğer koldan ise (ütopik) sosyalistlerin aslında nasıl da burjuva ideolojisi içinden düşünmeye devam ettiklerini ifşa etmeye koyulur. Bu noktada *Menkıbe*'nin eleştiri biçimi ile Marx'ınki arasında bir yakınsama görüyoruz. Marx'ın eleştiri üzerine söylediklerinin, *Menkıbe*'deki kopuş önermesi bağlamında ortaya çıkan kavramsal bir maniyi açıklamamızda bize yardımcı olacağını düşünüyoruz. Bu nedenle Marx'ın istikametinden gitmeye devam edelim.

Marx (1843), Ruge'e yazdığı mektubunda meşhur, "var olan herşeyin kıyasıya eleştirisi" ifadesini kullanırken hem "var olan" hem de "kıyasıya" vurgusunu izah eder. "Hayali ve olasılı" bir komünizm ile değil, "reel" komünizm ile ilgilendiğini söyler. Eleştirinin kendini içine yerleştirmesi gereken koşullar da geçmiş ya da gelecek ile değil bugün (*present*) ile ilgili olmalıdır. Marx bunları söylerken dogmatik bir beklenti ya da dışarıdan dayatacağımız yeni bir doktrin olarak komünizm fikrinden vazgeçmeyi, yeni bir dünyanın ancak eski dünyanın eleştirisi içinden kurulacağını önermektedir. Yapılması gereken, var olan siyasi ve düşünsel pratikler ve kurumsallıklar (devlet, din, bilim gibi) içinde gerçekleşen ve anlam bulan çelişkileri, daha doğrusu bu çelişkilerin neticelerini en uç noktaya götürerek eleştirmek ve bu şekilde çelişkilerin gerçek önemini ve barındırdığı hakikatleri, var olanın verili sınırlamalarını aşarak, açıklığa kavuşturmaktır. Felsefenin de bu eleştirel sürecin ve "mücadelenin azabının" içine çekilmesi gerekmektedir;

27 Bu minvalde *Menkıbe*'nin 1. bölümünü oluşturan iki kısımla ilgili diğer bir ortaklaşma, canlı emeğin kurumsallaşmasının (Şirket, *Apple*) eleştirisi ile, 1971'in komünal devrimci projesinin kurumsallaşması (Parti) eleştirisi arasında kurulabilir.

zaten hâlihazırda olan da budur. Marx mektubunu Ruge ile birlikte çıkaracakları derginin (*Deutsch-Franzosische Jahrbucher)* eğilimini formüle ederek bitirir: "bugünün mücadeleri ve arzularının dolayımıyla kazanılacak bir açıklığa kavuşma (eleştirel felsefe)."

Bizim yorumumuzla, eleştiri, kendini mücadele içinde kirlenme riskinin dışarısında tutarak kusursuz bir ruh (*beautiful soul*) olarak saklayabileceği geçmişin ve geleceğin kapalı evreninden çıkmalıdır. Tam bu noktada Marx'ın "kıyasıya" nitelemesini, birbiriyle belli bir gerilim kurarak ilişkilenen iki farklı anlama doğru çekmek mümkün. Yalnız öncelikle Marx'ın bu tarif ile "korkmadan" yapılması gereken bir eleştiriye işaret ettiğini ve bu tavrı da iki şekilde tanımladığını hatırlayalım: bir yandan güç odaklarıyla girişilecek olan çatışmalardan korkmamak, diğer yandan da eleştirinin bizi götürebileceği sonuçlardan korkmamak. Peki, kıyasıya eleştiri bizi korkabileceğimiz hangi sonuçlara götürebilir? Marx bu konuya tam olarak bir açıklık getirmese de mektubun satır aralarını—Marx'ın başka metinlerini de kendimize hatırlatarak—biraz zorlama da olsa belki şöyle okuyabiliriz: Kıyasıya eleştiri bir yandan bir ölüm-kalım (iç savaş) meselesinin ucunda durmayı çağrıştırıyor. Bu mücadeleden, ya (komünist) eleştirinin var olduğu koşullar da dönüşerek çıkılacak—ve bu dönüşümde aslında eleştirinin gereklilik koşulları da dönüştüğünden bir nevi eleştiri işlevsizleşip yok olacak—ya da mücadelenin tüm tarafları beraberce bertaraf olacak. Pek çok yerde *Menkıbe*'nin komünist eleştiriyi böyle bir ölüm-kalım meselesi gibi kurduğunu düşünüyoruz.

Fakat bunun yanında korkutucu olabilecek başka bir sonuç daha var. Marx'ın altını ısrarla çizdiği bir husus, var olan dünya ile "doktriner bir tavırla," ona dışarıdan yeni bir düstur dayatarak yüzleşemeyeceğimiz. Marx'a göre yeni bir düsturu ve yeni bir dünyayı ancak bugün var olan (eski) dünyanın kıyasıya bir eleştirisi içinden üreteceksek bunu da düşünsel ve toplumsal mücadelelerin somut olarak yaşandığı, aslında bu mücadelelerin bir ifadesi olan "din" ve "siyaset" pratiklerinin örtbas ettiği ve anlaşılmaz kıldığı çelişkileri anlaşılabilir kılararak yapabiliriz. Marx eleştirinin toplumsal mücadelelerde ifade bulan çelişkileri anlaşılır kılması ile ne demek istiyor? Bunu, çelişkilerin "sınıf mücadelesi bilinci" içinden anlaşılır

kılınması, idrak edilmesi olarak anlayabiliriz. Bu ifadeyi ise istikameti önceden belirlenmiş ve tanımlı bir sınıf eylemliliği ve bilincinden ziyade toplumun imkânsızlığının ya da toplumsalın dönüşümü için antagonizmanın (çatışkının) genişletilmesi ve derinleştirilmesi gerekliliğinin farkına varılması olarak yorumluyoruz.[28]

Toparlarsak, kıyasıya eleştirinin korkutucu sonuçlarını ister ölüm-kalım savaşı gibi, ister sınıf mücadelesinin derinleşmesi ve genişletilmesi olarak algılayalım bu iki yorum da sanki kıyasıya eleştirinin temel toplumsal çatışkıyı (toplumun imkânsızlığını) ortaya koyması gerektiği ısrarında birleşiyor. İşte tam bu noktada "var olan her şey" nitelemesine tekrar geri dönmek istiyoruz; zira bizce bu ibare bahsettiğimiz bu benzer iki yorum arasında aslında bir görüş ayrılığına işaret ediyor. Marx "var olan her şey" derken, bir yandan yukarıda bahsettiğimiz gibi okları sosyalist ideolojiye çeviriyor, eleştirinin sosyalist düşünsel pratiklerde yapılagelen burjuva ideolojisinin ters yüz edilmesinden öte bir şey olması gerektiğini söylemek istiyor (ki tam da bu nedenle Marx'ın hedefinde komünizmi özel mülkiyetin tersine çevrilmesinden ibaret gören "hümanist komünizm" de var). Diğer yandan da "var olan herşey" vurgusu, eleştirinin toplumsalı kuran tüm gündelik ve kurumsal alanların (din ve siyaset pratiklerinin) *içinden* ilerlemesi gerektiğini belirtiyor. Yani eleştiri toplumun imkânsızlığının koşullarının bilgisini *mütemadiyen* üretirken bu üretim *ancak* var olan koşullar ve mücadeleler içinden yapılacağından eleştirinin ileri sürdüğü posizyonu ideolojinin tamamen dışında konumlama gibi bir lüksü yok; bu maddeci felsefeye aykırı. Bu noktadan hareketle belki Marx'ın

28 Marx'ın "korumacılık" ve "uluslararası ticari serbestîlik" arasındaki mücadeleyi değerlendirirken aldığı eleştirel tutum iyi bir örnek teşkil edebilir. Marx (1962 [1848]) tartışmada taraf seçmeyi son dakikaya kadar reddeder, birbirleriyle çatışan (ve bugünün "iktisadi milliyetçilik" ve "küreselcilik" yönelimlerine tekabül eden) bu iki iktisadi siyasa arasında tercih yapmak yerine bu mücadelenin sınıfsal anlamını, olası ve çelişkili etkilerini haritalandırmaya yoğunlaşır. Sonunda ticari serbestîlikten yana tercih yapması feodalizmden kapitalizme geçişi hızlandırarak kapitalizmden komünizme doğru çıkış seçeneğinin belirginleşmesini arzulamasındandır. Kuşkusuz bu arzu, tarihi doğrusal bir çizgide okumanın izlerini taşısa da Marx'taki bu ilerici damar aynı zamanda geçmişe (ne kadar yakamızı bırakmasa da) geri dönme nostaljisinden bir kopuş olarak da okunabilir.

mektubunda "mücadelenin ızdırabı" dediği şey de malzemesi ideoloji olan ama ideolojiden radikal bir biçimde farklılaşması gereken bir eleştirel üretimin ızdırabıdır. Ya da gerçeğin çeperinde onun namevcut mevcudiyetine biçim verme (*formalisation*) eylemliliği olarak bilimsel üretimin ızdırabı. Bu anlamda *Menkıbe*'nin önerdiği komünizmi bir kopuş olarak okuma tezini yakın bir başka tezle kurduğu gerilim içinden düşünmeliyiz: kopuşu çevreleyen ve üretmesi gereken koşulların, *var olan* ile saf olmayan ilişkiler içinde olmasının gerilimi.

Asli birikim ve iç savaş

Menkıbe'nin en özgün çözümlemelerinden biri özellikle 2. bölümde ele alınan ve Marx'ın "sözde ilk birikim" başlığı altında yaptığı tartışmanın bir okuması olan "asli birikim" izleği. *Menkıbe*'nin ilham aldığını düşündüğümüz otonomist yazında da son yıllarda oldukça öne çıkan bu tartışmalar bir açıdan 1970'lerin sonunda sönümlenen üretim ilişkilerinin eklemlenmesi tartışmasının yeniden bir alevlenmesi gibi düşünülebilir (Wolpe, 1980). Nitekim *Kapital*'in ilk cildinin sonunda yer alan "sözde ilk birikim" kısmı (feodalizmden kapitalizme geçiş sorusuna da cevaben) bu eklemlenme tartışmalarında da yoğun bir şekilde konu ediliyordu. Bugünkü tartışmalar da, kapitalist olan ve olmayan üretim ilişkilerini konu ettiği, tarihsel materyalizm içindeki modernist ve ilerici yekpare tarih anlatısını sorguladığı ve öznellik sorusuna alan açtığı ölçüde bu önemli tartışmayı devam ettiriyor:

> [K]apitalizmin farklı öznellikleri varsaydığı, bunların oluşumunun önkoşullarını da kapsayan bir rastlaşma düzlemini yapılandırdığını vurgulayan Marx'ın sözde ilk birikim kavramına dair tartışması, kapitalizme geçiş, kapitalist olan ve olmayan 'üretim tarzları' ile öznellik sorununu ele almamızı sağlayacaktır (Ağırnaslı: 289).

1960'ların ortasından 1970'lere kadar devam eden üretim tarzlarının eklemlenmesi tartışmaları ile bugünün "sözde ilk birikim" tartışmalarının yakınlaştığı bir başka husus da kapitalist ilişkilerin

yeniden üretiminde olumsallığa yapılan vurgu. Otonomist yazının bazı eğilimleri işlevselci bir nedensellik ve ekonomizm içerdiği gerekçesiyle kapitalist ilişkilerin yeniden üretimi fikrine pek rağbet etmese de buradaki *yeniden* vurgusu ile gerçekleşmesi garantilenmiş bir sonuçtan ziyade, gerçekleşmesi için *daimi* olarak yeniden üretilmeye muhtaç bir yapıdan bahsediyoruz. Rosa Luxemburg'un (1972 [1921]) ileri sürdüğü gibi, sermaye birikiminin ve değer ilişkisinin tüm boyutlarıyla devam edebilmesi—yani artık- değerin gerçekleşmesi yanında değişmez sermaye (üretim araçları) ve değişir sermayenin (emek gücü) genişleyebilmesi—kapitalist üretim biçiminin esas olarak *küresel* kapitalist bir üretim biçimi olmasına, özellikle de kapitalist olmayan toplumsal tabakaların ve üretim biçimlerinin varlığına bağlı. Bu anlamda, ilk birikim, kapitalist üretim ilişkilerinin ortaya çıkışının sadece tarihsel bir anlatısını değil bu ilişkilerin başkalaşmış hallerde yeniden üretilmesinin iç (ya da iç savaş) mantığını ifade eder. Belki tam da bu yüzden *Menkıbe*, *ilk* yerine *asli* (kurucu) sıfatını tercih ediyor.

Menkıbe'nin komünist *kopuş* önerisi de "asli birikim" ve "iç savaş" kavramları üzerine inşa oluyor. Kavramın sözde ilk birikimden asli birikime dönüşmesi, kuramsal odağın artık-değerin *gerçekleşmesi* sorunsalından artık-değerin üretiminin mümkünlük koşullarının *yeniden üretilmesi* sorunsalına doğru kaydırılması sayesinde mümkün oluyor. Kapitalist üretim ilişkileri, yani sermayedar ile emek gücünü satmak zorunda kalan işçinin karşılaşması aslında sonradan "olay"a dönüşen bir "rastlaşma"dır. *Menkıbe* bu kapitalizme geçiş sürecini Louis Althusser'in "Marx in his Limits" (2005) adlı geç dönem metninde telaffuz ettiğine benzer bir şekilde tanımlar:

> Kapitalizm, feodalizm üzerindeki zafer değil, feodalizmin çözülüşündeki başka olasılıkların mağlubiyeti, bu etkilerin mücadeleler sonucunda rastlaşmanın ağırlık noktasında, olay olduğu düzlemde yeniden yapılandırılıp işlerlik kazandırılmasıdır. (Ağırnaslı: 290).

Buradan bakıldığında, "asli birikim [salt] bir mülksüzleştirme meselesi değil bir *had* saptama mücadelesidir; zorunluluklar aleminin

hem işçi hem de kapitalist için çekişmeli bir alan olarak kurulumudur" (299). Asli birikim bu tanımıyla hem kapitalist üretim ilişkilerinin içinde işçinin *haddi* olarak *gerekli* emek ile onun ötesinde "radde" olup ölçülen *artık-değer* arasındaki sınırın hem de kapitalizmin içi ve dışı arasındaki sınırın belirlenmesi üzerine verilen (ki bunlar aynı anda gerçekleşmek zorundadırlar) mücadele ve müzakere ilişkisine (*Verhältnis*) işaret eder. Bu, yukarıda da belirtildiği gibi "sözde ilk birikim" kavramının işaret ettiği tarihsel uğrağı tarif etmenin çok ötesinde, kapitalizmin bugününe ait asli bir kavramdır, keza "kapitalizm işçi ile sermayedarı yeniden üretmek zorundadır" (290).

Asli birikim kavramını değerli bir icat yapan, kapitalizmin tahlilinde odağı (son tahlilde bir muhasebe ve üretim sürecinin örgütlenmesi meselesi olan) artık-değerin üretiminden *bir iç ve dış sınırlar rejimi* olarak sınıf ilişkilerinin yeniden üretimine kaydırmasıdır. Odağın bu şekilde kaydırılması ve merceğin genişletilmesi asli birikimi Foucault'nun bir "yönetim zihniyeti" olarak tanımladığı biyopolitika kavramına yaklaştırıyor: "Asli birikim, sadece bir şiddet eylemi değil, şiddetin disipline dönüşümü, şiddetin anlamının yeniden belirlenmesi, anlamını değiştirmesidir. Cebir, zor olur, zorunluluk olur, zaruret olur; mücbir olan icap eder bir hal almış olur" (299-300). Fakat bu odak kaydırıcı müdahele kadar önemli olan bu yönetim zihniyetinin aslında "bir yönetememe krizinin etkisi ve yapılanış süreci" (293) olarak bir iç savaş rejimi olmasıdır. *Menkıbe*'nin iç savaşı açıklamak için çağırdığı Hobbes'un "insan insanın kurdudur" deyişinin izleğinden ilerlersek: Carl Schmitt (2005 [1922]; 2007 [1932]) siyaseti dost-düşman hattının kesintisiz olarak bir ölüm-kalım mücadelesi içinden belirlenmesi ve egemeni istisnaya karar verme erkine sahip olan olarak tanımlar; Michel Foucault (2003), "polis kesintisiz darbedir" der; Giorgio Agamben (2005), istisna hâlinin kapsama alanının genleşmesinin bugün geldiği raddenin yasanın egemen olduğu bir hâle geri dönüşü imkânsız kıldığını iddia eder. Bu açıdan bakıldığında, *Menkıbe*'nin icat ettiği asli birikim kavramı bu kuramsal geleneği Marx'ın "sözde ilk birikim" kavramıyla birlikte telaffuz eder (eklemler). Öyleyse kapitalist yönetim zihniyeti olarak asli birikim iç savaşın (bitimsiz) kurumsallaşma sürecidir. "Dolayısıyla, burada iç savaş (iktidar ile

tabi olma halleri arasındaki mücadele) ve yönetme sorunu hem çitleme vasıtasıyla bir bölge dahilinde bir kapatma hem de sömürgeleştirme ve egemenlik kurma üzerinden ülke olarak kapanma, sınır çizmek anlamına geliyor" (Ağırnaslı: 296). Burada sınır kavramı çok önemli bir işlev görüyor: Toplumu baştan başa yaran, çapraz kesen sınırlar (çoğul) iç savaş(lar)ın cephelerini oluşturuyor.[29] Asli birikimin somutluğundan genişleyerek ve soyutlayarak bir liste oluşturabiliriz: gerekli emek ile artık arasındaki sınır, kapitalist şirketle dışarısı arasındaki sınır, kapitalizm ile kapitalist olmayan arasındaki sınır, kadınlık ve erkeklik, dost ve düşman, iç ve dış arasındaki sınır. Türkiye özelinde bunlara Türk ve Kürt, Sünni ve Alevi, yerli ve gâvur arasındaki sınırları ekleyebiliriz.

Burada sınırlar ve iç savaş arasındaki nedenselliğin geriye dönüşlü bir zamansal yapısı olduğuna dikkat çekmekte yarar var. Tıpkı artık-değerin "ancak kârdan geri dönülerek bakılabilecek bir varsayım" (299) olması gibi, iç savaşlar sınırların çizilmesini öncelemez, sınırların mücadele içerisinde müzakere edilerek düzenlenmesi ve çizilmesi iç savaşların varoluş biçimidir. İç savaş, devlet-millet-sermaye iktidarının (asli birikimin) toplumu "yönetememe krizinin etkisi ve yapılanış sürecidir" (293). Kapitalist modernite, bir yanda halkın vatandaşlaşarak yönetim zihniyetinin öznesi/tebası olarak sayılabilir (*countable*) hâle gelmesi, öte yanda metalaşan artığın artık-değer olarak soyutlaşarak biriktirilebilir bir nitelik kazanması demektir. Bu ekonomi politik, toplumun iç içe geçmiş hiyerarşik bir ilişkiler sistemi olarak birbirini çapraz kesen sınırlarla yapılandırılarak (mülkî) kurumsallaşması amacını güder. Ancak bu toplumu mümkün kılma çabası kaçınılmaz bir şekilde iç savaşa toslar. Toplumun imkânsızlığından kastedilen tam da böyle geriye dönüşlü bir nedenselliğe dayanır. İç savaş kelimesindeki iç, toplumun imkânsızlığına atıftır. Mevzu harici bir düşmanla alakalı değildir; hatta harici olsun dahili olsun, toplumu dost düşman diye ikiye bölen tüm sınırlar daha temel ve ontolojik bir imkânsızlığın imgeselleştirilmeleridir; toplumun kendini bir bütün olarak tesis etmesinin imkânsızlığına işaret ederler.

29 Türkiye'nin yapısal krizini iç ve dış sınırlar üzerinden düşünmeyi öneren bir çözümleme için bkz. Madra (2012).

Menkıbe'nin belki de kuramsal olarak en güçlü olduğu nokta, tam da asli birikimin, mülkün, mülkiyenin, demokrasinin, özcesi bir bütün olarak kurumsallaşma süreçlerinin (kapitalist modernite) bu kurucu imkânsızlığının bir iç savaşlar silsilesi olarak tecelli ettiğini geriye dönüşlü bir (yapısal) nedensellik üzerinden açıklayışındadır. Bu açıdan da metnin Türkiye özelinde yaptığı en önemli saptamalardan birisi bu nedenselliğe dayanır:

> AKP'yi Gazi Ayaklanması, 28 Şubat, Apo'nun Türkiye getirilişi, 1999 Depremi, 19 Aralık, 2001 krizi yarattı; AKP, ANAP gibi, 12 Eylül gibi halkın düzen talebiydi, halkın iktidarıdır, halkın çözülüşünün başka bir ilişki yaratamamasıdır, iç savaşın dayanılmaz şiddetinde egemenin tesisidir, karşı devrimdir, düzendir. Halk muhafaza edilmiştir, muhafazakârdır. (320) Yamalı bohça misali toplumu krizlerden kaynaştırmaya teşebbüs edip, bunu bir sürdürülebilirlik altında yapan AKP, sürekliliğin, yani yeniden üretimin partisidir. Bu yüzden muhafazakârlığa tekabül eder. […] AKP'yi yaratan toplumsal dinamikler, genişletilmiş bir yeniden üretime teşebbüs etmekte: Yeniden üretim genişlemeye toslamakta. (324)

Yeniden üretim, öyleyse, *Menkıbe* için tam da bu iç savaşlar silsilesinin evcilleştirilmesi, belli bir "suni denge" içinde idare edilmesi ve düşük yoğunluklu bir iç savaş rejimine dönüştürülmesi anlamına gelmektedir. Ama bu da kaçınılmaz olarak yeni iç savaşlar üretecektir; kentsel dönüşüm, hane borçlanması, hafriyatçılığın beşerî ve ekolojik maliyetleri, kadına yönelik artan şiddet, mevsimlik işçi olarak gelen ya da artık Batı'ya yerleşmiş Kürt vatandaşlara yönelik linç saldırıları, AKP'nin neoliberal kalkınmacı sağ popülist hegemonyasının (ya da asli birikim rejiminin) sırtını yasladığı genişletilmiş yeniden üretim iddiasının ürettiği yeni iç savaş biçimleridir: "Bu sefer sömürge içe döner" (293).

***

Komünist Manifesto'da Marx ve Engels (2008[1848]) proletaryanın gelişmesiyle eş zamanlı olarak "kimi zaman daha çok kimi zaman daha az örtük" bir biçimde süregiden ve öngördükleri (burjuvaziyi

alaşağı edecek) proletarya devrimi ile de tam anlamıyla patlak vereceğini düşündükleri bir iç savaşı tariflerler (50). Metinde adı sadece bir kez geçse de sınıf mücadelesini iç savaş kavramıyla eşitledikleri önemli bir eşiktir bu. *Menkıbe* de *Manifesto*'ya benzer bir hamle yapıyor. Sınıf mücadelesini iç savaş kavramının içine yedirerek bu mücadelenin toplumun her alanını etkisi altına alarak toplumsalı yaran bir çatışkı olarak yeniden konumlanmasına imkân veriyor. Fakat *Menkıbe* aynı zamanda, iç savaş tanımıyla, *Manifesto*'nun ele aldığı sınıf mücadelesi tanımını, kapitalist üretim ilişkilerinin koşullarını oluşturma ve yeniden üretme mücadelelerini de içine alacak biçimde genişletiyor. Böylece iç savaş kavramı sınıf mücadelesinin ayrı cinsten (heterojen) çatışkılarla eklemlenmesine (en azından kuramsal olarak) olanak veriyor.

Ne var ki, iç savaş ve sınıf mücadelesi ilişkisi aynı zamanda *Manifesto* ve *Menkıbe*'nin birbirlerinden uzaklaştıkları da bir nokta. Her ne kadar *Menkıbe*'de proletarya kavramı önemli bir izlek olarak devam etse de sınıf mücadelesi kavramı—iç savaş kavramının her tür toplumsal çatışkıyı anlamlandırabileceğimiz bir şekilde esnemesiyle birlikte—sanki çerçeveden tamamen düşüyor. Öyle ki sınıf mücadelesi lafına metinde sadece iki kere rastlıyoruz; o da söylenmek istenenin bir yadsıması olarak: asli birikimin bize anlattığı "sınıf mücadelesi değil, sınıflaşmak ile ilgili bir mücadele" (Ağırnaslı: 295). Bu önermeye, proletaryanın "sınıf değil sınıfsallığın çözülüşü" olduğu beyanını da eklemeliyiz (312).[30]

Bu iki cümleden yola çıkarak açımlamamız gereken birkaç husus var. Öncelikle *Menkıbe*'nin sınıf ve sınıf mücadelesi kavramlarından neden uzaklaştığı sorusunu ele alalım. Yukarıda tartıştığımız geriye dönük belirlenme fikrine—yani iç savaşların sınırların çizilmesini öncelemediği, sınırların mücadele içerisinde müzakere edilerek düzenlenmesi ve çizilmesinin iç savaşların varoluş biçimi

30 Tam bu noktada, proletarya kavramına dair *Manifesto* ve *Menkıbe* arasında yeniden bir ortaklaşma var. *Manifesto*'da burjuva toplumun çözülmesinin bir sonucu olan proleterleşme aynı zamanda toplumsal çatışkıların toplumu iki kutba ayırarak yalınlaşmasını betimliyor. *Menkıbe* her ne kadar "sözde ilk birikimi" mülksüzleşme ile sınırlı tutmasa da proletaryada cisimleşen kopuş tezi, bu öznelliğin her türlü aidiyet ilişkisini de içine alacak şekilde tamamen mülksüzleştiği bir çözülmenin izlerini taşıyor.

olduğu önermesine—dönecek olursak: benzer bir biçimde, sınıfların da sınıf mücadelesini öncelemediği, sınıfların oluşmasının kendisinin bir sınıf mücadelesi biçimi olduğunu ileri sürebiliriz. Burada Althusser'in bir başka metnine, *Essays in Self Criticism*'deki bir çözümlemesine başvurursak: Althusser sınıf mücadelesini tartışırken hâlihazırda oluşmuş iki sınıfın taraflarının karşı karşıya geldiği bir "futbol maçı" düşüncesinden vazgeçmek gerektiğini söyler. Sınıfların sınıf olarak oluşması sınıf mücadelesini öncelemez, tam tersine onun bir etkisidir. Sömürü ilişkisinin kendisi başlı başına bir sınıf mücadelesidir (1976: 49-51). *Menkıbe*'ye göre de iç savaşı önceleyen taraflardan söz etmek mümkün değil. Toplumun imkânsızlığının sınıflaşma üzerinden çözülmeye çalışıldığı, iç savaşın aldığı bir biçimden bahsediyoruz. Emek de soyut değer mübadelesinin içine çekildiği ölçüde bu sınıflaşma ve iktidarlaşma sürecinin bir parçasıdır. Yani emek ve sermaye sınıf mücadelesinin karşıt tarafları değil, sınıflaşma ilişkisinin ta kendisidir.

Peki *Menkıbe*'nin iç savaşla yerinden ettiği sınıf mücadelesi kavramını gerçekten geride bırakmalı mıyız? Menkıbe'nin önemli eleştirisine katılmakla birlikte, iç savaş kavramını sınıf mücadelesi kavramı ile bir arada düşünmenin daha verimli olacağını düşünüyoruz. Étienne Balibar (2009), Marx'taki farklı siyaset kavramlarını ve bu farklı kavramsallaştırmalar arasındaki çözülemeyecek olan çelişkileri (aporia) ortaya koyarken, Manifesto'da sınıf mücadelesini iç savaş kavramıyla eşitleyen tezdeki bir gerilimden de bahseder: Bir yandan iç savaş olmadan, yani sınıf mücadelesi olmadan, hâkim sınıfların temsil siyasetini aşan, gerçek anlamda bir siyasetten bahsetmemiz mümkün değildir. Diğer yandan, bu tür bir siyaset anlayışı bizi siyasetin bittiği ya da üst bir siyasetin her tür siyaset anlayışını sonlandırdığı bir yere, sınıfsız bir toplum idealine götürecektir (62). Balibar'a göre Marx, daha sonra, somut koşullar ve konjonktür dönüştüğünde, *Kapital*'in 1. cildinde, iç savaş ve sınıf mücadelesi arasında kurduğu bu eşleşmeyi yeniden düşünmek zorunda kalacaktır.[31] Günümüzde ise iç savaş giderek toplumsalın birbiriyle

31 Balibar'a göre Marx, *Kapital*'ın 1. cildinde iç savaş değerlendirmesini bitimsiz bir sınıf mücadelesi bağlamına oturtarak farklı bir şekilde ele alacaktır. "İşgünü" başlıklı 10. bölümde Marx normal işgünün tesis edilmesini sermaye sınıfı ile işçi sınıfı

iletişmeyen, tamamen birbirini dışlar bir biçimde ortadan ikiye yarıldığı, anlaşmazlıkların müzakeresine farklı derecelerde açık olan kamusal alanların işlevini yitirdiği bir duruma denk düşüyor. İşte tam da böyle bir durumun girdabında şiddetlenen "reel" iç savaş koşullarında belki en önemli mesele, iç savaşı daha da derinleştirmek değil sınıf mücadelesini bu askerileşmiş durumun içine eklemleyebilmek, yani kamplaştıran ve siyaseti yok ederek ikiye bölen iç savaş durumunu sınıf mücadelesinin toplumu baştan başa kateden yapısıyla bir yapı bozuma uğratıp yeniden kurabilmek oluyor.

Bu noktada Balibar sınıf mücadelesinin, iç savaşın siyasetsizleştiren şiddetini bir çatışkıya dönüştürmek suretiyle "medenileştirici" bir etkisi olduğuna dair bir tespit yapıyor. Fakat sınıf mücadelesinin siyaseti kuran yapısal etkilerine dikkat çekerken tekrardan kendi kendine yeten iki kimliğin (futbol) karşılaşması metaforuna sıkışıp kalmamalıyız. Bu anlamda, Steve Resnick ve Richard Wolff'un (1987) sınıf ve mücadele kavramlarını terketmeden ama sınıf mücadelesi yerine "sınıf üzerine mücadele" önermesini koymaları önemli bir icat. Resnick ve Wolff sınıfı, artık-emeğin/değerin üretimi, artık-emeğe/değere el konulması ve artık-emeğin/değerin bölüşüm süreçleri, mücadeleyi de bu süreçler içindeki sınırların çizilmesi ve dönüşmesi mücadelesi olarak tanımlıyor. Bu anlamda değer ekonomisini de mücadelelerle geriye dönük olarak şekillenen, sınırları olan ama merkezi olmayan bir sürece dönüştürüyor. "Sınıf üzerine mücadele" bakış açısı, iç savaşın kutuplaştırıcı ve çelişkiyi bağdaştırılamaz ve sorunsuz kılan şiddetini "sınıfsallığı çözerek" dağıtmıyor. Fakat başka bir dağıtma söz konusu: (kapitalist) değerin gerçekleşmesi fantezisinin dağılması. Meta fetişizminin imgeselliği içinden bakıldığında—yönetilmesi imkânsız olsa da—bulaşıcı bir hastalıkmış gibi yayılarak farkları nesneleştiren ve böylelikle iktidarı kapsayan bir değer ekonomisi var. El koyma ve bölüşüm üzerine mücadeleler mesafesinden bakıldığında ise, değer, kapitalist sömürü toplumsalın yeniden üretiminin imkânsızlığını bastırmaya çalışırken kapitalist rekabetin meydana getirdiği çatışmalar ve krizlerle parçalanmış bir alan olarak ortaya çıkıyor. Başka

arasındaki "uzun süreli olan (*protracted*) iç savaşın" sonucu olarak niteler (Marx, 1990 [1867]: 412–413).

bir ifadeyle, çıkış noktamızı metanın imgeselliği yerine "sınıf üzerine mücadele"nin "gerçek"i (Real) olarak belirlediğimizde sınıf ilişkilerinin imkânsızlığı üretim alanının sınırlarından (fabrika, ev) taşarak piyasaları zehirliyor, onların tıkır tıkır işleyişini yapı-bozumuna uğratıyor ve değerin imkânsızlığına dönüşüyor (Madra ve Özselçuk, 2019).

Toplumun imkânsızlığının derinleştirilmesi ve genişletilmesinden kastettiğimiz tam da bu. Bir yandan iç savaşı her türlü çatışkıyı içine alarak toplumsalı şiddeti artan dozda katıksız iki kimliğe bölen ya da kopuşa doğru sürükleyen tekil bir siyasi sadeleşme/kutuplaşma mantığı olarak kabul etmek yerine belli bir derinlik nazarından sınıf üzerine mücadeleyi kerteriz alarak okumak; diğer yandan sınıf çatışkılarının toplumu baştan başa kateden yapısıyla iç savaş rejiminin çizdiği sınırlar düzeninin yapı-söküme uğratılması, imkânsızlığın alanının genişletilmesi. Burada sınıf bir öz, bir son belirleyen değil, toplumun komünist nazardan okunmasının anahtarı işlevi görür; derinleştirme ve genişletme ise iç savaşı siyasetin alanına geri çekmeyi başardığı ölçüde anlamlı olacaktır.

Kadınlar ve komünist örgüt

Menkıbe komünizmi iç savaş içinde bir "konum kayması" olarak ya da "iç savaşta pozisyon kapma strateji"si olarak tanımlamayı reddeder. Komünizm "iç savaşta bir cephe açmak değil iç savaşı yarmaktır; yeni bir cephe açmak değil, savaşa içten savaş açmaktır" (Ağırnaslı: 313). "İç savaşı yarmak" kimi yerde somut çelişkiler "üzerinden tüm toplumsal ilişkiler ağını kopuşa ve yeniden kuruluşa sürükleyebilecek bir iç savaş örgütlemek" (270) olarak, kimi yerde ise iç savaşın derinleştirilmesi, sun'i dengenin sarsılması (328) olarak tanımlanır. Ama en temelinde mülki kurumsallaşma olarak tanımlanan kapitalist moderniteden bir *kopuş* olarak tanımlanır komünizm.

> Buradaki mesele konum belirleyememektir, ipin ucunu kaçırıp ipuçlarını keşfederek bir koordinat sistemi icat etmektir. Dolayısıyla, can, daima bir tarihsel andır, bir tarih kurma anıdır. (304-305)

Bu tanım içinde önemli bir gerilim barındırmakta. Bir yandan dengelerin sarsılması olarak komünizm ipin ucunu kaçırmayı, koordinat yitimini gerektirmektedir. Bu anlamda rejimin inşa ettiği sınırlar silsilesine içkin ve sun'i dengesini sarsmayan, hatta tam tersine tahkim eden farklılaşmalar ya da özerkleşmeler yetersizdir. Örneğin Kürt siyasi hareketini "belediyecilik üzerinden anarşizm okuması yaparak reel politik dengeler gereği devlet ve kapitalizmle sorunsuzca yanyana yaşayabilme ütopyasına demokratça" (268) sarılmakla itham ederken ya da Zapatistalara öykünüp "hemen, şimdi" farklı bir ekonomi kuralım diyenleri "bağlamsızlık"la eleştirirken *Menkıbe*'nin derdi, komünistlerin "fark değil ayrım" (331) koyması gerektiğine işaret etmektir: "komünizm 'fark' değil 'bambaşka' olandır, topluma paralel gitmez onun teşekkülünü kırar" (321).

Öte yandan, komünizm ipuçları keşfederek komünist hipotez doğrultusunda yeni bir koordinat sistemi icat etmeyi gerektirmektedir. Keza "bu bir örgü meselesidir, bunu ancak bir örgüt karşılayabilir; kurgu meselesidir, kurulması icap eder: Bir komünist örgüt gerek; bir nazar gerek" (332). Komünizm "bir programa sahip değildir bir okuma ve eyleme biçimi benimser, dener, yanılır, dener" (331), "o bir okuma tarzıdır" (333). Bilgisayar yazılımından bir eğreltileme ile, *Menkıbe* komünizmi bir algoritmaya benzetir, örgüt ise onun yürürlüğe girmesini sağlar (337). Yani, kendini kaybetmek, ipin ucunu kaybetmek, kopmak, yeniden eklemlenmenin ve örülmenin bir mümkünlük koşulu olarak koyutlanır.

Peki yeni bir koordinat sistemi olarak komünizm nasıl bir algoritmadır? Komünizm, "müspet olarak praksis içerisinde formüle edilir, örgütlenir" şiarına bağlılık ve kurumsallaşmanın, meta ilişkilerinin tersi olma hâli dışında *Menkıbe* komünizm hakkında pek bir kavramsallaştırma sunmaz.

> Verili olduğu üzere ve bu anlamıyla, sınıfsallığın, emeğin, *demos*'un, işbölümünün kaçınılmaz olmadığı; üretimin anlamının değişmesi suretiyle canın cem olarak cümle kurmasıdır, ahalinin alem olmasıdır; insan ile insan arasındaki ilişkide meta anlamıyla *Beziehung* değil bir armağan ve kuvvetler dağılımı anlamında *Verhältnis* kurulmasıdır; bu anlamıyla hadlerin aşılmasıdır, raddedir. Meta yerine gönülden kopanın, yani bir tür *armağan* ilişkisi kurulmasıdır; değer yasası değil ka-

> dir-kıymet bilmektir; iktidar ve tahakküm gibi kavramlara dair bağlamsız ve biçimsel bir eleştiri değildir ama ona dönük net bir eleştiri örgütlenmesidir; tüm bunların potensiyellerinin mevcut çatışmaların içerisinden derlenip çarpıştırılarak etkin kılınabileceğidir; rastlaşmanın karşılaşmaya ve bunun had aşımına yol açabileceği önermesidir, bu yüzden bir *etiktir*. (330)

Bu yoğun ve şiirsel pasajın içinde birden fazla izlek var ve bunları birbirinden ayırmak gerekiyor. Örneğin "iktidar ve tahakküm"ün "bağlamsız ve biçimsel" eleştirisinin reddi maddeci bir diyalektiğin gereğidir. Ancak öte yandan metaya karşı "eşdeğerlilik üzerinden işlemeyen" armağan ilişkisinin komünist algoritmaya bir örnek olarak önerilmesi toplumsalın imkânsızlığını ve yeniden üretiminin kaçınılmazlığını odağına koyan bir metin için oldukça şaşırtıcı. Evet komünizm bir etiktir, evet değerin iktidarının yerini kadir-kıymet bilmek almalı [yoksa kader- kısmetle işe koyulmak mı almalı? Aşağıda kader-kısmet konusuna geri döneceğiz], hadler aşılmalı, rastlaşmalar karşılaşmaya dönüşmelidir. Ama bütün bunların iç savaşların sönümlenmesini getireceğini varsaymak komünizmi yeniden idealize eden bir anlama gelmiyor mu? Tam da bu yüzden "algoritma" Lenin'in "şeylerin idaresi" olarak komünizm tanımını anımsattığı ölçüde uygun bir eğreltileme değil.[32]

Armağan kavramını bir miktar da olsa sorunsallaştırmak ve imkânsızlığını anımsatmak meramımızı açıklamakta yararlı olabilir. Armağan, özellikle yine aynı kısımlarda metnin komünist örgütlenme ile ilişkilendirdiği "sır" kavramı ile birlikte düşünüldüğünde, meta fetişizminin "sırrına ererek" ve fetişizmi ters yüz ederek "dolaysız bir ilişkinin mümkün olabileceği bir [düzlem]" kuruyor. Fakat armağanı meta düzeninin eşdeğerlilik rejiminin karşıtı olarak önermek oldukça yanıltıcı. Öncelikle bu karşıtlık

32 Marxgil yazında "şeylerin idaresinin kişilerin idaresinin yerine geçmesi" ifadesi ilk olarak ütopik sosyalistlerden Saint-Simon'a, ya da Saint-Simon'u yeniden yorumlayan Engels'e atfediliyor. Ben Kafka (2012) ifadenin incelikli bir şecerisini çıkararak ilk kullanımını August Comte'a dayandırıyor. Kafka'nın enteresan tezine göre, Engels'ten başlayarak Stalin'in bu formülasyonun artık geçerliliğinin kalmadığını ilan etmesine değin geçen süreçte yapılan Marxgil yorumlamalar ifadeyi, "şeylerin idaresi"ne özne yerine nesne muamelesi yapmak suretiyle, aslında yanlış bir şekilde devralmış ve anlamışlardır.

armağan ilişkisini meta ilişkisini ters yüz ederek taklit ettiği ölçüde imgesel bir boyuta, benzerlerin alışverişinin dengeye geldiği kapalı bir ikilik evrenine hapsediyor. Oysa eğer armağan toplumsal bir kategori ise simgesel boyut dışında bir pratikten sözetmemiz mümkün değil. Simgesel boyut derken karşılıklılık ilişkisinin arasına giren ve dolaysız ilişki yanılsamasını bozan, bitimsiz ama belli işleyiş kuralları olan bir ilişki silsilesinden (almak-vermek-almak) bahsediyoruz. Meta ilişkilerinde gördüğümüz türden, rekabet süreçlerinin dalgalanmalarına bırakılmış (ve aslında imkânsız olan) bir eşdeğerlilik rejimine tabi olmasa bile hiçbir armağan edimi simgesel bir alış-veriş örgüsü dışına çıkamaz. Zaten eğer bir "cümle" kuruluyorsa, bu olsa olsa simgesel dolayımla gerçekleşecektir; imkânsızlık ise tam da toplumun simgesel olarak kuruluşunun kaçınılmaz etkisidir.

Burada sorun sadece komünizmin toplumun imkânsızlığı ile ilişkilendirilerek kavramsallaştırılmamasında değil. Meta fetişizmi kavramının sıkılığı ve kapsayıcılığı da "farklılaşma" ve "kopma" ikili yapısının arasındaki "geçiş" stratejilerinin önünü kapama riskini yükseltiyor.

> Meta fetişizmi, bu yüzden iktidar ve direnişin ilişkisini düzenler. Mücadelenin direnişten, direnişin dirençten, direncin sürtüşmeden ibaret olmasını sağlamaya çalışır. […] Fark düzleminin kodlarıyla toplumsal ilişkilerin karşılıklı olarak birbirlerini anlamlandırmasıdır, anlamsızlıklarını öteleme düzlemidir. Asli birikimin zaruret olarak kanıksanışı, çilesi ve hazzıdır, bu farkın içindeki arzulardır. (302)

Meta fetişizmi, Alfred Sohn-Rethel'in (2011 [1983]) "gerçek soyutlama" dediği kavramsallaştırmayı anıştırır bir şekilde, neredeyse simgesel olan ile eşanlamlı hale getirildiği için simgeselin kendi kurucu imkânsızlığıyla ilişkisinin bambaşka bir şekilde kurulabilme olasılığının telaffuz edilmesi (söylem düzleminden) menediliyor. Oysa fark ile kopma arasındaki ilişki pekâlâ Engels'in o meşhur eğreltilemesinde olduğu üzere nicelik olarak gerçekleşen artış belli bir doyma noktasına getirilebilirse niteliksel bir dönüşüme, yani yeni bir koordinat sisteminin icadına neden olabilir. Burada önemli olan hegemonya kavramının sadece siyaset ve kültürel alana ilişkin

değil iktisadi alanda da kullanılabilecek bir kavram olarak işlevselleştirilmesidir. Tam da bu yüzden dağınık, yalnız ve tecrit edilmiş halde varlığını idame etmeye çalışan farklılaşmalar ve özerkleşmeler meta fetişizminin kodlama çarklarına terkedilmemelidir. Komünist kopma ancak ve ancak bu farklılaşma ve özerklileşmeler daha kapsamlı bir bambaşkaya doğru örgütlenirse mümkün olur. Bu yeni örgütlenme iç savaşın sonunu getirmeyecektir; ancak iç savaş gerçekliği ile daha ayık bir ilişki kurabilme olasılığını mümkün kıldığı ölçüde onun asli birikim rejiminin bir yönetimsellik aygıtı olarak işlevselleştirilmesini imkânsızlaştıracaktır. Bu anlamda kurumsallaşma kavramı da diğer tüm kavramlar gibi yarılmış olarak değerlendirilmelidir. *Menkıbe* kurumsallaşma-kopuş ikiliğini yeniden ürettiği ölçüde toplumun imkânsızlığı ile komünizm arasındaki ilişkiyi kuramsallaştırma fırsatını kaçırıyor.

***

Menkıbe'nin sır ve komünist örgütlenme izleğinden devam edelim, aynı zamanda tartışmayı meta üretiminin sırrından yeniden üretimin sırrına kaydıralım. Karşımıza ilk bakışta bir hayli ihtişamdan uzak, oldukça günlük ve olağan olan ve çoğu kez kadınlar tarafından yapılan yeniden üretim ya da bakım emeği çıkıyor. Burada bakım emeği derken bu sadece hane-içi emek üzerinden de anlaşılmamalı. En geniş anlamıyla tüm toplumsal ilişkileri, toplumsallığı yeniden üreten bir emek biçimi olarak düşünmek daha anlamlı. Örneğin ekonomiyle genelde ilişkilendirilmeyen, ekonomik alanın bir parçası değilmiş gibi algılanan (siyasi) örgütlenme ve dayanışma emeğini de buna dahil etmeliyiz. Ancak bu emek biçiminin de diğer tüm emek biçimleri gibi çelişki ve çatışkılar odağı olduğunun altını çizmek ve ona doğallık atfederek toplumsalı âahenkli bir bütün olarak tesis eden tutkal muamelesi yapmaktan sakınmak gerekiyor. Tam da bu yüzden, bu emeğin hangi üretim tarzları içinde örgütleneceği siyasi olarak karar verilmesi gereken kilit bir mesele.[33]

33 Örneğin devletten seçim yardımı alan, parasal kaynakları olan egemen bir siyasi parti seçim kampanyalarını ağırlıklı olarak organizasyon şirketlerinden servis alarak sömürüye dayalı kapitalist emek ilişkileri içinden düzenlerken, devletten

Ne var ki, *Menkıbe* komünist örgütlenme ve sır ile ilgili tartışmayı kadınlar konusu etrafında örse bile, ne komünist örgütlenmeyi üretecek olan yeniden üretim/bakım emeği sorununu, ne de yeniden üretim emeğinin komünist bir şekilde nasıl yeniden örgütlenebileceği konusunu ele alıyor. Yeniden üretim sürecinde kadın emeğinin kurucu rolü bir sır olarak kalmaya devam ediyor.

Bu görmezden gelmenin bir nedeni belki *Menkıbe*'nin daha genel bir çerçeveden yürüttüğü emek eleştirisi ("amele değil emel"). Bu eleştiriyi besleyen kaynaklardan biri, metinde çok açık olmayan bir şekilde Hannah Arendt'ten devralınan emek, iş, eylem kavramları arasındaki ayrıma getilen özel bir yorum.[34] Bu yoruma göre, emek bir zaruret (zorunluluk) alanı ile, yani "insan türünün varoluşuna hizmet eden araçlar ve koşullar"la eşitlendiği ölçüde, öznenin hem öznesi hem de nesnesi olduğu yaratıcı bir süreç olan eylemden (canlı emeğin, canın alanı) keskin bir şekilde ayrılıyor (Ağırnaslı: 255).

Emek eleştirisini besleyen bir diğer kaynak ise, emeğin sermaye ile olan ilişkisinden bağımsız düşünülemeyecek oluşu. Emek, sermayenin yeniden üretim dinamiklerinin ve (değişim) değerini gerçekleştirme sürecinin kurucu bir malzemesi olduğu ve değer iktidarından pay kapma rekabetinin bir parçası haline geldiği ölçüde kurumsallaşarak gerçek anlamda özerkleşme kudretini yitiriyor. Sermayenin biyopolitik iktidarının devamlılığı içinden düşünüldüğünde, Marxgil emek kuramı neoliberal "insan sermayesi" kuramına yakınlaşıyor. Örneğin metinde "orospuluk yapmak" bu emeğin gerçekleştiği üretim tarzından bağımsız olarak emeğin bir sermaye gibi iş görmesinin ideal bir örneği olarak tartışılıyor.[35]

Peki emeğin hayata geçtiği ihtiyaçların karşılanması alanı, iş bölümü, üretim ve bölüşümün (yeniden üretimin) muhasebesinin yapıldığı değer ilişkileri kapitalist biyopolitik iktidarın iç savaş(lar)

yardım almayan bir siyasi parti ve hareket kampanyalarını dayanışmacı bir şekilde karşılıklılık ve gönüllülük ilkelerini şiar alarak düzenliyor olabilir.

34 Arendt'teki emek, iş ve eylem kavramlarını farklı üç siyaset biçimiyle ilişkilendiren ve tartışmayı derinleştiren bir metin için bkz. Gambetti (2007).

35 Cinsel emeğin üretildiği farklı üretim tarzlarını ve koşullarını ayrıştırmaya girişen ve bu tür bir kavramsallaştırmanın (metalaşma tartışmasının ötesinde) siyasi sonuçlarını tartışan bir çözümleme için bkz. Van der Veen (2001).

ı tesis etme düzeneğinin birer parçası mı? Kısmen evet, ama buraya önemli bir şerh düşmek lazım. Bu alanların her biri aslında tüm kurumsal düzenlemeleri çapraz kesen, bu anlamda da komünist örgütlenmenin de yönelmesi ve siyaset üretmesi gereken çatışkı alanları: ihtiyaçlar öteki ile olan dengesiz bir ilişkinin odağında olduğu ölçüde asla sadece ihtiyaç değiller—arzu ihtiyaçların dolaysız bir şekilde tatmin edilmesini mütemadiyen sekteye uğratıyor[36]; iş bölümü, her bir beceriyi kendi içinde yaran kol ve kafa emeği arasındaki farkın eşitsizliklere sebebiyet verdiği bir alan; değer, üretim ilişkileri içinde uzlaşı sağlanamayacak ve ortadan kaldırılamayacak sınırların—gerekli olan emek ve artık-emek arasındaki sınır ve üretim ve yeniden üretim arasındaki sınır—alanı. Emeğin iç savaş rejimi içinde tesis ve disipline edilme süreçlerinde tosladığımız bu imkânsızlıklara hitap eden komünist örgütlenmeler (kurumlar) icat etmek başlı başına yaratıcı bir eylem olarak görülemez mi? Emeğe can vermek böyle bir şey olamaz mı?[37]

Kader Kısmet, Sulukule'deki (Hatice Sultan Mahallesi) kentsel dönüşüm sırasında ve sonrasında, özellikle 2014 senesinde hayatını kaybeden Neşe Ozan'ın ön ayak olmasıyla ortaya çıkan, bir grup sanatçı ve mahalleli kadının beraber çalıştıkları, kumaş üzerine el baskısı uygulayarak pazar için üretim yaptıkları, bunu da "kadınların dayanışmacı üretimi" ve "olmayan bir mahallenin yasını tutmaktansa böyle bir etkinlik yaparız" diyerek tanımladıkları bir kolektif.[38] Kolektifin yukarıda sıraladığımız çatışkı alanlarıyla il-

36 Arzunun ihtiyaçların, keyif ya da kasvet veren şekillerde, istikrarını nasıl bozduğunu belki de en iyi bakım emeği ilişkisi içinde deneyimliyoruz. Armağan ilişkisini de bakım emeğine yakınlaştıran burada da arzunun bir soru olarak ortaya çıkması değil mi? Bu anlamda Amerikalı kavramsal sanatçı Joseph Kosuth'un (1990) cam üzerinde sergilediği ve Wittgenstein'a atfettiği deyiş önemli: "armağan gibi gördüğün şey çözmen gereken bir sorundur." https://www.instagram.com/zairamagliozzi/p/BLanhoWBNF6/

37 Aslında bu soruların *Menkıbe*'de sorulamamış olması kurumsallaşma-kopuş ikiliğinin metnin sunduğu olasılıklara ket vurucu etkisi olarak da okunabilir. Komünizm ile kurumsallaşma bir karşıtlık içinde tanımlandığı ölçüde komünist sıfatlı ve imkânsızlık çevresinde yapılanmış bir kurumsallaşmanın nasıl olabileceğine ait tartışmayı ve dolayısıyla partiler, fabrikalar, haneler nasıl bambaşka bir biçimde örgütlenecek meselesini genişletmek ve derinleştirmek mümkün olmuyor.

38 http://kaderkismetatolyesi.blogspot.com.tr/. Bu yazıda çokça faydalandığımız *Ka-*

gili ürettiği düsturlar ve kurumsal icatlar değerin imkânsızlığı ile bugün nasıl komünist bir ilişki kurarız sorusuna yönelik yaratıcı örnekler sunuyor. *Kader Kısmet*, üretim düsturlarını "emeğin karşılığını almak, gönüllülük, eşitlik ve tahakkümün olmaması" olarak belirlemiş; bu anlamda kapitalizm-sonrası bir yönelim beyan eden ve üretimin örgütlenmesini bu düsturlara sahip çıkarak somutlaştırma iradesini gösteren bir kurumsallaşma deneyimi. Diğer yandan, iş bölümündeki beceri farklılıkları, gerekli emek/artık-emek ve üretim/yeniden üretim arasındaki sınırların düzenlenmesi bu kurumsallaşma deneyiminin önünde önemli sorunlar olarak duruyor.

İş bölümünde beceri farklılıkları, bir yandan sanatçıların tasarım, mahalleli kadınların ise baskı işine yatkın olması, diğer yandan baskı işleminin içindeki işlerin farklı beceriler içermesiyle şekilleniyor. Bu durum, kolaylıkla, kafa ve kol emeği arasındaki farkın ve beceriler arasındaki iş bölümünün sabitlenerek hiyerarşik bir biçimde düzenlenmesine yol açabilir. Bu sonucu kırma amaçlı bir çözüm, kadınların "baskı tekniklerinin bütün inceliklerini öğrenmeye çalışmaları" (teknik incelikler nerede bitiyor, sanatsal tasarım nerede başlıyor ayrımını kurcalayarak). Bunun yanında, yeni beceriler edinirken "hatasız kul olmaz" (fireler, hatalar olur), "elini korkak alıştırmama" gibi cesaretlendirici; "beğeni ve estetik yaklaşımları birbirine dayatmama" gibi farklı becerilerin birbirini tahakkümünü azaltmaya yönelik; "haftada bir mahallelinin yalnız çalışması" gibi güven tesis edici; "insiyatifi paylaşma yolları icat etmek" gibi yöneten ve yönetilen ayrımını sorgulayan ve aynı zamanda ortaklaştırıcı olan kararlar ve pratikler takip ediliyor.

Gerekli emek miktarının ve gerekli emek ile artık-emek ayrımının düzenlenmesine gelince, burada yukarıda sıraladığımız düsturlar çerçeveleyici olsa da tek bir esas takip edilmiyor; müzakere edilmesi gereken farklı kaygılar var. Örneğin, gönüllülük düsturu çalışma süresini "keyfe keder" olarak belirleyen bir yaklaşım getirirken, eşitlik düsturuna göre ise "dar gelirli kadınlar"ın atölyeye durumu görece iyi olanlardan daha sık gelmesi, çalışma sürelerinin

der Kısmet Atölyesi'nden Neşe Ozan ve İlhan Sayın'ın güncelliğini yitirmeyen, ilham veren sunumları için bkz. https://www.youtube.com/watch?v=lmRmGfgWsC0

ihtiyaçlara göre uzalıp kısalması, kazancın paylaşımının da dengeli olması bekleniyor. Sadece kolektifin bireylerinin değil, bizzat kolektifin yeniden üretimi ile ilgili, üretim ve yeniden üretim ile ilgili sınırlar konusunda karar almasını gerektiren bir dizi soru duruyor: Sürdürülebilirlik kaynakları nasıl yaratılacak? *Kader-Kısmet*'in yerelin diğer ihtiyaçlarıyla ilgili tutumu ne olacak? Başka yerellerle nasıl irtibatlanılacak (örneğin dikiş makinası yok, dikişi mahalledeki dar gelirli terziler yapıyor)? Hangi pazara satış yapılacak?

"Bugünün komünistleri kimlerdir?" sorusuna *Kader Kısmet* toplumsal ilişkilerin kurucu imkânsızlığını inkâr etmeyen, eşitlikçi, müzakereci ve farklılığa açık bir kurumsallaşma deneyi ile yanıt veriyor. Eğer *Menkıbe*'nin akla getirdiği gibi, bugünün komünistleri proletarya değil de kadınlar ise, bu iki siyaset yapma biçimini nasıl ayırt edebiliriz? Aradaki farkı toplumsalın imkânsızlığı ile kurulan ilişki bakımından siyasetin iki farklı örgütlenme mantığı olarak düşünebilir miyiz?

Proletarya toplumsal imkânsızlığı cisimlendirdiği ölçüde bir istisna teşkil eder. Proletarya toplumsalın kıyısında, kenarında, dışındadır ama aynı anda tam da en merkezindedir, onun devingenliğinin motorudur. *Manifesto*'da da önemli bir yer tutan yoksullaşmanın getirdiği fiziksel bir ölüm-kalım durumuna kadar derinleşebilen bir nesnel şiddet ihtiva eden proleterleşmenin temelde bir toplumsal dışlanma süreci olduğunu söyleyebiliriz. Ama bu hiçbir zaman tamamen bir dışlanma olamaz, olsa bile paradoksal bir biçimde kapitalist toplumsal teşekkülün hem içerisinde hem dışarısında olma durumudur söz konusu olan: Proletarya bir yandan (herkesin peşinden koştuğu) artık-değeri ve toplumsalı üretir ama öte yandan kapitalist temellük rejimi onu bu süreçten kategorik olarak dışlar—dahil edildiğinde ise bu ya bir "lütuf" ya da bir "kazanım" olarak çerçevelenir.[39] Artık tözsüz bir öznellik haline gelmiş proletaryanın zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi yok-

39 *Kapital*'e geldiğimizde ise, proletaryanın bu hem içeride hem dışarıda olma durumu değişerek en keskin ve acımasız şekilde emek piyasalarında bir rezerv görevi gören (rekabeti serpilten ve emek gücü değerini aşağı çeken) işsizler ordusunda somutlanır.

tur.[40] *Manifesto* bunu bir çözülme süreci olarak okuyor. Tarif edilen, proletaryanın soyutlaşarak, tüm tikelliklerinden, aidiyetlerinden sıyrılması ve evrensel bir özne şablonu olarak belirgenleşmesi sürecidir. Bu tahayyülde, özerkleşme, doğuş, yeni bir başlangıç ve bambaşka bir dünya ancak böyle bir farklardan arınma ve kopuştan sonra mümkün olabiliyor.

Kader Kısmet deneyiminden yola çıkarsak, kadınlar ise fark ve eşitlik arasındaki çelişkinin gerginliğini barındıran ve cisimleştiren bir öznellik şablonu teşkil ediyorlar. "Farklılık-içinde-eşitlik" düsturu eşitlik talebinin aynılık yerine fark üzerinden talep edilmesi ve fark üzerine düşünülmesini gerektiriyor.[41] Beceriler ve ihtiyaçlar arasındaki farklar bir "yarım-deyiş" olan komünist düsturun sorun etmeye davet ettiği farklılıklar; bu farklılıklara başkalarını da pekâlâ ekleyebiliriz.[42] Bu farklar kuşkusuz hâkimiyet yapılarının etkileriyle şekillenen toplumsal bir oluş halidir. Fakat hâkimiyet ilişkilerinin dönüşmesiyle giderilebilecek bir sonuca indirgenemedikleri, tüm tarihsel ve toplumsal yapıları çapraz kestikleri ölçüde de bu farkların sorun edilmesi gerekiyor. Bu anlamda, proletaryanın yanına kadınları eklemek, özerkliğin kopuşa yönelen eğilimi tartışması yanına fark ve eşitlik sorularını, daha doğrusu farkın ve eşitliğin paradoksal bir aradalığını getiriyor.

Bu noktada belki *Fil Adam*'a geri dönerek *Menkıbe*'nin "bir koordinat sistemi icat etmek" önerisini Jacques Rancière'in (2004)

40 Proletaryanın "tözsüz öznellik" (*substanzlose Subjektivitaet*) olarak belirmesi üzerine bir tartışma için bkz. Zizek (1993). Peki durum gerçekten de öyle mi? Balibar'ın "The Genre of the Party" (2017) makalesinde dikkat çektiği gibi, proleter erkeklerin karılarının hem ortaya koydukları hane içi emek, hem de bedenleri üzerinde bir sahiplik iddia ettikleri ölçüde kaybedecek bir şeyleri var.

41 Fark içinde eşitlik söyleminin paradokslarına ilişkin bkz. Joan Scott (1999).

42 Komünist düsturlardan biri olarak düşündüğümüz, Marx'ın ([1875] 1966) *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'nde ifade ettiği "herkesten becerisine göre, herkese ihtiyacına göre" şiarı beceriler ve ihtiyaçlar arasındaki farklılıkları göz önünde tutarak bir eşitlik (eşleştirme) ilişkisi kurma girişimi olsa da bu şiarı hayata geçirmek için önceden belirlenmiş ya da her ortamda tekrarlanabilecek ayrıntılı bir plan bulunmuyor. Bu nedenle, bunun gibi komünist düsturları birer "yarım-deyiş" olarak niteliyoruz. Yarım-deyiş kavramının bir tartışması için bkz. Joan Copjec (2004); *Gotha Programı'nın Eleştirisi* üzerinden komünist düsturun bir tartışması için bkz. Ceren Özselçuk ve Yahya M. Madra (2008).

"dağılım/bölüşüm/paylaşım" (*partage*) kavramı üzerinden okuyabiliriz. Bugünün farkları evcilleştirerek ya da aşırılaştırarak doğallaştıran kapitalist modernitesine karşı Rancière'in siyasi olanı tanımlarken altını çizdiği "duyumsanabilir olanın yeniden dağılımı" (*redistribution of the sensible*), eşitliğin farklılığı inkâr etmeden ve farklılığın da eşitliği inkâr etmeden sahnelenmesini gerektirir. Bu anlamda, Fil adamın devrimci bir özne olarak kopuş gerçekleştirememesi, *Menkıbe*'nin üstü kapalı olarak öne sürdüğü gibi sadece proleterleşememesi ve burjuvalaşmayı ("ilgi dolu hayata geri dönmeyi") seçmesinden dolayı değil. Esas mesele Fil adamın yer aldığı ilişkilerde, belli bir hiyerarşi içinde doğalmış gibi hissedilen ve deneyimlenen rollerin ve algıların paylaşımında bir dönüşümün olmamasıdır. Fil adam devrimci adımı atamaz, çünkü bir türlü "Fil adamlık"tan yakasını sıyıramaz. Geçirdiği süreç içinde, hayvan muamelesi görmekten ve insan olarak tanınmamaktan (insanlık dışı olmadan), ince ruhlu ve düşünsel anlamda çok yaratıcı bir entellektüel olarak aşırı tanınmaya (insan üstü olmaya) doğru savrulur. Anonim olma anlamında eşit olmayı başaramaz.[43] Tam da bu sebeple, duyumsanabilir olanın dağılımının sarsıldığı, yeni bir koordinat sisteminin aralandığı yegâne an Fil adamın kendisini kovalayan kalabalığa "Ben bir hayvan değilim, ben bir insanım!" diye ayakta haykırarak sonrasında yere çöktüğü andır. Fil adam bu cümleyle herkes gibi olduğunu ilan ederken aynı zamanda ilk ve son kez sahnelenen bir yaratık konumundan çıkarak sahneye koyan (siyasi) bir varlık olmayı icra eder.[44]

Proletarya ve kadınlar arasında bir ilişki değil, bir ilişkisizlik, ya da daha net ve psikanalitik bir ifadeyle bir ilişki sureti (*semblance*)

43 Michel Chion'a göre Fil adam ne Quasimodo gibi mağdur konumundaki bir kurbandır, ne de Promethean bir isyankârdır. Sadece herkes gibi anonim olabilme hakkını talep eder (1995: 57).

44 Fakat belki bu eylemle de insan ve hayvan arasındaki farkı insan tarafına geçerek yeniden üretir. Fil adamın sahnelendiği diğer üç an tanınma sürecinin farklı şekillerde başarısızlığa uğradığı örnekler olarak okunabilir: cerrah Treves'in yüklüce bir para ödeyerek satın aldığı özel bir gösterim esnasında sahibinin buyurmasıyla Fil adamın bir fuar ucubesi olarak ayağa kalkıp kendini sergilemesi, ikinci sefer cerrah Treves tarafından doktorların önünde tıbbi bir hadise ve hasta olarak ayakta sergilenmesi ve son olarak operada ayağa kalkmaya davet edilip olanca alkışlanması.

söz konusu. Proletarya, kapitalist düzenin işaret ettiği özne konumunun reddiyesi ve kapitalist düzenden kopuşun (ve yeni bir dünya kurmanın) aynı zamanda aidiyetten tamamen bir "kopuş" olması paradoksuna; kadınlar ise öznelliklerin tüm farklılıklarıyla eşit bir biçimde ortaya konma paradoksuna tekabül eder. Bu iki komünist siyaset biçimi birbirlerini tamamlamazlar, tam tersine birbirlerini mütemadiyen yoldan çıkarırlar (*de-complete*). (Bir parantez açalım: özellikle proletarya siyasetinin kadınlar siyasetini mütemadiyen cezbettiğini düşünüyoruz). *Menkıbe*'nin sunduğu "kopuş" nazarından bakıldığında, eşitlik için mücadele veren "farklar" kapitalist asli birikimin kendi döngüselliğinin devamı için ihtiyaç duyduğu/yeniden ürettiği birbirini çapraz kesen sınırlar silsilesi olarak görülüyor. *Kader Kısmet*'in eyleme koyduğu "duyumsanabilir olanın yeniden dağılımı" ise, farklılıkları ciddiye alarak beceri ve ihtiyaçları eşleştiriyor ve bunu yaparken de bir "kopuş"tan ziyade bir yeniden "yerleşme"ye işaret ediyor: İmkânsızlığı inkâr etmek yerine müzakere alanlarını çoğaltarak onu derinleştiren ve genişleten bir "yerleşme." Aynı zamanda farklı olanın eşit olabileceğini eyleme koyan pratikler bulma ve uygulama.

Ne var ki proletarya ve kadınlar siyaseti adıyla çağırdığımız bu iki siyaset biçimi arasında kurulacak herhangi bir hiyerarşi de meseleyi çözmeyecektir. Kopuşun yerleşmenin öncülü olmasının elzem olduğunu hatırlatırken, kapitalizmle damgalanmamış bir fark olmayacağı iddiasında ısrar etmemek ve kapitalizme ve aynı zamanda da kapitalizmin istisnası olma (dışında kalma) siyasetine sahip olmadığı bir belirleyicilik atfetmemeye dikkat etmek gerekiyor. Üstelik, eşitlik ve farklılık arasındaki gerilimi odağına alan bambaşka, akıntıya karşı "yerleşme" eylemlilikleri (örgütlenme) uygulamaya konulmadan "kopuş" siyasetinin vücut bulması, yani Gramsci'nin tabiri ile bütüncül devletin sivil toplum alanına uzanarak örgütlenen hegemonyasına karşı bir "konum savaşı" gütmek mümkün değildir. Ama öte yandan, yerleşmenin ise sürdürülebilir bir yönetimsel zihniyete dönüşerek, kopuşun (farkların eşitlik ve herkesleşme talebinde) barındırdığı bir tür sembolik şiddeti de bastırarak etkisiz hale getirmesi, komünizmin vitesin değiştiği, niteliksel değişimlerin niceliksel dönüşüme uğradığı bir yoğunlaş-

ma, bir aralık, bir sır olarak telakki edilmesi olasılığını inkâr eder. Özcesi, bir yandan, kopuş siyaseti hem varolan düzenin dizilimini bozan yerleşme edimlerinin ön koşulu hem de bu yerleşmeleri sürekli sorgulamayı mümkün kılan komünist bir ilke olarak belirir; öte yandan, yerleşme siyaseti hem kopuş siyasetinin ete kemiğe bürünüp toplumsallaşmasının mümkünlük koşulu hem de onun kendini romantize eden epik ve mesihçi itkisini yeniden üretimin gerekliliklerıyle yüzleştiren gerçeklik ilkesi işlevi görür. Mesele, kopuşu ve yerleşmeyi, komünizmin birbirini tamamlayan iki uğrağı olarak değil de, komünist siyasetin birbirine indirgenemez iki lehçesi olarak görerek aralarındaki gerilimin hakkını vererek düşünebilmektir.

Bitirirken en başa dönersek; *Menkıbe*'nin kahramanlarının ayrıştığı iki dizgeyi de işte bu ikili yapının imgeselleştirilmiş alegorileri, hayali görüntüleri olarak düşünebiliriz. Her ne kadar *Menkıbe* birçok yerde bu (adlarını "kopuş" ve "yerleşme" olarak verebileceğimiz) iki siyaset biçimi arasında bir hiyerarşi kuruyor olsa bile, *Menkıbe* için dahi bu ikili yapı ilk bakışta göründüğü kadar keskin bir karşıtlık oluşturmuyor, oluşturamıyor. Zira, "komünizmi gerçek hayatın hareketi olarak görmekle devlet karşıtı bir halkçılık […] arasında savrulmuş, el yordamıyla arayışta bulunmuş *Narodnikler*'in hakkını vermek gerekir. Zira, çıkış, belki de, tam bu gerilimin açtığı düşünce zemininde bulunabilir" (272). Bu metinde gerçekleştirmeye çalıştığımız okuma umarız bu gerilimin açtığı düşünce zemininde kalabilmeyi başarmıştır.

Kaynakça

Agamben, G. (2005) *State of exception*, çev. K. Attell, Şikago ve Londra: The University of Chicago Press.

Akbulut, B. (2014) *Bir gün değil her gün: Bir müşterek olarak bakım emeği. Yayınlanmamış çalışma*, https://www.academia.edu/11428600/Bir_gün_değil_her_gün_Bir_müşterek_olarak_bakım_emeği

Althusser, L. (1976) *Essays in self-criticism*, London: NLB.

Althusser, L. (2006) "Marx in his limits", Matheron, F. ve O. Corpet (der.), çev. G. M. Gorshgarian, *Philosophy of the encounter. Later writings, 1978-1987* içinde, Londra ve New York: Verso, 7-162.

Althusser, L. ve É . Balibar ([1965] 1997) *Reading* Capital, Londra: Verso.

Balibar, É. (2009) "On the aporias of Marxian politics. From Civil war to class struggle", *diacritics,* 39 (2): 59-73.

Balibar, É. (2017) "The genre of the party", https://www.viewpointmag.com/2017/03/15/the-genre-of-the-party/

Chion, M. (1995) *David Lynch*, çev. R. Julian, Londra: British Film Institute.

Copjec, J. (2002) "Sour justice or liberalist envy", *Imagine there's no woman: Ethics and sublimation* içinde, Cambridge, Mass.: MIT Press, 158–76.

Foucault, M. (2003) *"Society Must Be Defended." Lectures at the College de France 1975-76*, (der.), Bertani, M. ve A. Fontana, çev. D. Macey, Picador: New York.

Gambetti, Z. (2007) "Marx ve Arendt: Emek, İş, Eylem Üzerinden Üç Siyaset Biçimi", *Birikim*, 217: 46-54.

Kader Kısmet Atölyesi (2012) Kadınların dayanışmacı atölyesi. Kader Kısmet atölyesi. DEPO-Açık Masa İştirak Programı, 21 Aralık. DEPO, Istanbul.

Kafka, B. (2012) "The administration of things: A genealogy", *http://www.west86th.bgc.bard.edu/articles/the-administration-of-things-a-genealogy/*

Luxemburg, R. ([1921] 1972) *The accumulation of capital: An anti-critique*, New York: Monthly Review Press.

Madra, Y. M. (2012) "Yapısal krizin sınırları üzerine düşünmek", *http://www.ozgur-gundem.com/haber/58041/yapisal-krizin-sinirlari-uzerine-dusunmek*.

Marx, K. (1843) "Marx to Ruge. Letters from the Deutsch-Französische Jahrbücher", *https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_09.htm*.

Marx, K. ([1875] 1966) *Critique of the Gotha programme*, New York: International Publishers.

Marx, K. ([1848] 1962) "On the question of free trade", *The poverty of philosophy* içinde, New York: International Publishers.

Marx, K. ([1867] 1990) *Capital, Vol. 1*. Londra: Penguin Books.

Marx, K. ve F. Engels ([1848] 2008) *The communist manifesto*, Londra: Pluto Press.

Madra, Y. ve C. Özselçuk (2019) "Surplus Value as Absent Cause, Surplus Jouissance as Object Cause", Secor, A. ve P. Kingsbury (der.), *Into the Void* içinde, University of Nebraska Press.

Özselçuk, C. ve Y. M. Madra (2008) "Psikanaliz ve Marksizm: Sınıf ilişkisinin imkânsızlığı ve bir düstur olarak komünizm", çev. E. Evren, *Toplum ve Bilim,* 113: 29-48.

Rancière, J. (2004) *The politics of aesthetics*, Londra: Continuum.

Resnick, S. ve R. Wolff (1987) *Knowledge and class. A Marxian critique of political economy*, Şikago ve Londra: The University of Chicago Press.

Schmitt, C. ([1922] 2005) *Political theology*, Şikago ve Londra: The University of Chicago Press.

Schmitt, C. ([1932] 2007) *The concept of the political*, Şikago ve Londra: The University of Chicago Press.

Scott, W. J. (1999) *The conundrum of equality*, *Paper Number 2,* School of Social Science, Institute for Advanced Study, Princeton, NJ.

Sohn-Rethel, A. ([1978] 2011) *Zihin emeği, kol emeği: Epistemoloji eleştirisi*, İstanbul: Metis Yayınları.

Sweedler, M. (2005) "From the sacred conspiracy to the unavowable community: Bataille, Blanchot and Laure's *Le sacré*", *French Studies,* 59 (3): 338-50.

Van der Veen, M. (2001) "Rethinking commodification and prostitution: An effort at peacemaking in the battles over prostitution", *Rethinking Marxism,* 13 (2): 30-51.

Wolpe, H. (1980) *Articulation of mode of production. Essays from* Economy and Society, Londra ve New York: Routledge.

Zizek, S. (1993) *Tarrying with the negative: Kant, Hegel and the critique of ideology*, Durham, NC: Duke University Press.

Ogün Samast'ı 'Anlamak', Rojava'da Dövüşmek: Devletçi Olmayan bir Türklük Tahayyülü (1)

Fikri Erkindik

Nejat'ın eylemi ve sözünün örtük olarak çağırdığı ama yine bu eylem ve sözün belirtik içeriğinin üstünü kolayca örtebileceği bir ihtimalin adını koymak için yazıyorum bu yazıyı. Ayşe Paşalı'da Deniz Gezmiş'i gören bir komünisti, Paramaz Kızılbaş'ta radikal Türk yurtseveri bir siyasetin olanaklarını görmeye çalışarak yâd etmek istiyorum.

Nejat'ın eyleminin anlamı üzerine çok şey söylenebilir şüphesiz. Nejat'ın eylemi her şeyden önce Türk milliyetçiliğinin eleştirisidir. Nejat Türklüğü bu ülkenin ev sahibi yapan ve devletleştiren üç tarihsel temel dışlamanın kurbanlarıyla özdeşleşti. Ermeni değildi, Ermeni devrimci Paramaz oldu; Alevi değildi, Kızılbaş oldu; Kürt değildi ama Kobani'de elde silah Kürt yoldaşlarıyla IŞİD'e karşı yan yana savaşarak öldü.

Bu özdeşleşmelere bakarak, Nejat'ın eylemi, kimliksiz, yersiz yurtsuz, vatansız bir komünistin eylemi olarak anlaşılabilir. Zannedersem hâkim algılayış da bu şekilde. Ben bu yoruma katılmıyorum ve Nejat'ın Kobani'ye Türklüğü üstlenerek gittiğini ileri sürüyorum. Nejat'ın Kobani'ye gelişi Türklüğe hiç değmeyen bir şey olsaydı, Nejat kendi eylemini sembolize etmek için Türklüğü çağıran bir ad almazdı. Oysaki Nejat, Paramaz (Ermenilik), Kızılbaş (Alevilik) ve Kobani (Kürtlük) gibi Türklüğün ötekileri olmak dışında ortak bir paydası olmayan üç farklılığı kendi eyleminde buluşturarak Kobani'deki varlığını Türklüğün sanal bakış açısına göre kurar. Kürt Kobani'deki Paramaz Kızılbaş'ın sembolik özdeşleşmesi Türklükledir.

Peki, nasıl bir Türklükle sembolik özdeşlik kurar Nejat? Şöyle düşünüyorum: Nejat, Türklüğü Türklük üzerinden dolaysız biçim-

de, yani "bir Türk olarak" değil, Türklüğün ötekileriyle özdeşleşmek suretiyle çağırır. "Türklüğün ötekileriyle özdeşleşerek Türklük nasıl çağrılabilir ki, Nejat'ınki olsa olsa Türklüğün bir tamlık olarak imkânsızlığına vurgu yapan bir antagonizmayla özdeşleşme edimidir" şeklinde gayet makul bir itiraz getirilebilir. Bu itirazın dikkate almadığı husus, Nejat'ın Türklüğün ötekileriyle özdeşleşmesinin Türk milliyetçiliğine karşı savaşı sırasında ortaya çıkmadığıdır. Nejat, Türklükle ve Türk milliyetçiliğiyle ancak dolaylı biçimde ilişkili, onun tarafından belirlenmeyen bir bağlamda Türklüğün ötekileriyle özdeşleşir. Demem o ki, bağlamıyla değerlendirildiğinde, bu özdeşleşmeyi Türklüğün imkânsızlığına vurgu yapan bir antagonizmayla özdeşleşme edimi olarak değil, Nejat'ın Türklükle özdeşleşmesinin özgül biçimi olarak görmek daha doğru olacaktır. Dolayısıyla, Nejat'ın Türklüğüne giden yol Paramaz'dan, Kızılbaş'tan ve Kobani'den geçer. Ermeni'yi, Alevi'yi ve Kürd'ü ötekileştiren şiddetle hesaplaşılmadan Nejat'ın Türklüğüne varılamaz. Bir diğer ifadeyle, Nejat'ın Kobani'de Türklüğün pratik bir öz-eleştirisini verdiği söylenebilir. Bir kere bu tespit yapıldığında, şu çıkarımda da bulunmak gerekecektir: Nejat'ın eyleminin komünistliği, bir aidiyetsizleşme jestinde değil, başka pek çok şeyin yanında, Türklüğün ve devletin özdeşliğini bozan aralıkta, devletsiz bir Türklük tahayyülünün imkânına yapılan sessiz vurguda vuku bulur.

Sessiz vurguda diyorum, zira bildiğimiz kadarıyla, Nejat eylemindeki bilinçdışında almış olduğu pozisyonu mantıksal sonuçlarına götürmez ve bu vurguya pozitif bir içerik vermez. Türklüğü açıkça üstlenerek, "bir Türk olarak" kendi konumunu ifade etmez; Türklüğün içinden konuşmaz. Ne *Menkıbe*'de ne annesine yazdığı veda mektuplarında ne de arkadaşlarına bıraktığı ve siyasi vasiyetini de içeren harikulade metinde Türklüğü sınırlarına zorlayan Türk Nejat'ın sesini duyamayız. Bu, Nejat'ın almış olduğu konumun ancak dolaylı olarak alınabilecek bir konum olmasından mı, yani Türklüğün içinden, "bir Türk olarak", ötekileri olmayan bir Türklüğü telaffuzun yapısal olarak mümkün olmamasından mı kaynaklanır? Devletsiz Türklük bir oksimoron mudur? Türklük ancak yüzleşilip bir kenara bırakılması gereken bir yük müdür? Aslında Türklüğün ne olduğu gibi skolastik ve kurgusal bir zemin-

de değil de,[45] tarihsel ve sosyolojik bir nesnellik olarak Türklüğün koordinatlarından hareket edecek olursak bu soruları şu şekilde de yeniden ifade edebiliriz: Vatanı Anadolu, dini İslam, dili Türkçe, bayrağı Türk bayrağı, marşı İstiklal marşı olan gerçek bir aktör olarak gerçek etkiler üreten Türklük; devleti, kapitalizmi, patriyarkayı, faşizmi bünyevi olarak üretmek zorunda mıdır? "Anadolu", "İslam", "Türklük", "Türk bayrağı" ve "İstiklal Marşı" öğelerinin olası bütün eklemlenme biçimleri tahakküm yapıları üretmeye yazgılı mıdır? Nejat`ın eylemindeki bilinçdışı ve Nejat'ın siyasal-teorik bilinci arasındaki varsaydığım mesafenin biraz üzerine gittiğinizde sessiz sedasız ama tarihi bir biçimde önünüze çıkacak sorulardır bunlar.

Nejat'ın suskunluğu semptomatiktir ve bizi Nejat'ın sınır tanımayan eleştirelliğinin imkânı ve bedeli sorusuna götürür. Nejat'ın acımasız eleştirelliği her şeyden önce onun yersiz-yurtsuzluğuyla ilişkilidir. Nejat Türklüğü üstlenmesine üstlenmektedir, ama nihayetinde o "Söke'de kaçak doğmuş, Türkiyeli bir Duisburglu, Claubergli; Türkiye'deyse her neyse işte odur." Komünizm Nejat'a göre yersiz-yurtsuzluğun, aidiyetsizliğin mümkün kıldığı dışarıdanlığın, her türlü tikel çıkar ve tahakküm ilişkisinden azadeliğin yok-yeridir, bir boşluktur, Neverland'dir; komünizmin dünyevi bir konumu yoktur ve ancak bir masal diyarı olarak tahayyül edilebilir. Nejat'ın komünisti, hiçbir tikele yerleşik olmayan, hiçbir tikelin kavram seti, bakış açısı, varsayımları, çıkarları ve değer yargılarıyla sınırlı olmayan, dolayısıyla kurulu düzene (topluma) dışarıdan bakarak bireylerin ve toplulukların özerkleşme eğilimlerini fark edebilecek ve bu eğilimlerin toplumun sürekliliğinde yarattığı bünyevi kesintiler, arızalar, antagonizmalarla toplumu çözmek üzere özdeşleşecek kişidir. Bambaşkalıkları farka indirgeyen, böylece onları tahakküm altına alan bir fark sistemi olarak toplum hiçbir zaman kendisini kapatamayacağı için her zaman bir iç savaş toplumudur Nejat'a göre. Komüniste düşen vazife, toplulukları sürekli bir iç sa-

45 İstiklal Marşı Derneği ve İsmet Özel'in Türk milliyetçiliği bu skolastiğe bir örnektir. İstiklal Marşı Derneği'ne göre Türk "kâfire karşı direnen Müslüman"dan başkası değildir. Bu Türk, tarihsel verilerle test edilmeye açık olmayan, coğrafi ve tarihsel belirlenmişlikten yoksun ve dolayısıyla bütünüyle kurgusal bir Türklüğün Türk'üdür.

vaş hali olarak topluma mahkûm eden halk ve emek dolayımlarını çözmek üzere iç savaşa yön vermektir. Nejat'ınki sınır tanımayan, yersiz-yurtsuz, her özdeşlik iddiası karşısında müthiş şüpheci bir komünist tavırdır.

Bu tavır Nejat'ın zekâsıyla birleşince acımasız bir eleştirelliği mümkün kılar, ancak Nejat'a bir bedeli de yok değildir. *Menkıbe* üzerinden bakılacak olursa, Nejat yerellik ve yerelleşme tartışmasını es geçer, hegemonya mücadelesi fikrini ise toplumu tadil ve iç savaşı tehir ettiği gerekçesiyle alenen mahkûm eder. Zira bir yok-yer olarak, bir imkânsızlık, bir masal diyarı olarak tasavvur edilen komünizm doğası gereği bir yer-yurt edinerek yerelleşemez, pozitif bir bedene bürünemez. Komünizm ancak mutlak bir olumsuzlama olarak, antagonizmayla dolaysız bir özdeşleşme olarak dünyevileşebilir. Dolayısıyla pozitifliği içinde kimlik Nejat'a ancak kapatıcı, sınırlayıcı bir şey olarak görülür. Örneğin Kürt hareketi bağlamında *Menkıbe*'de şunları söyler:

> PKK, "sosyal devrimi" kontrol etmekte ustalaşmıştır, orada zira devrimin dolayımı daima sosyaldir; *halk bir arada tutulmalıdır. Bu yüzden Kürt Kadın Hareketi'nin erkek egemenliğinin eleştirisinde toslayacağı sınır, daima Kürtlerin bir arada tutulma kaygısı tarafından ziyadesiyle belirlenecektir, söylem ötesini işaret etse dahi* (Ağırnaslı: 318-319).

Nejat muhtemelen Kobani'den sonra bu görüşlerini gözden geçirecek, toplumun komünist eylem için sadece bir sınır değil aynı zamanda bir imkân olduğunu da vurgulayacaktı. Ancak hem *Menkıbe*'de hem de veda mektubunda almış olduğu konum nettir: Ya Komünizm (Neverland ve çocuk kalmak) ya Toplum (büyümek, kimlik edinmek ve "adam olmak"). Nejat hegemonya ve yerelleşmenin komünizmle ilişkisini ancak antagonist bir karşıtlık, birbirini inkâr olarak tasavvur eder. Dolayısıyla, kimliği ancak negatifliği içinde, bir antagonizmayı cisimleştirdiği durum ve ölçüde olumlayan Nejat'ın Türklük üzerinden komünizmi düşünmesi herhalde olacak iş değildir.

"Ne var bunda, Nejat haklı, hegemonya mücadelesi ve yerelleşme fikirleri komünizmin yersiz-yurtsuz eleştirelliğini evcilleştirmeye hizmet eder" şeklinde bir itiraz gelebilir. Bu itiraza yine

Nejat'ın terminolojisine başvurarak, onun iç savaş ve iç savaşın toplumu çözmek üzere derinleştirilmesi kavramlarını kullanarak şöyle bir karşı-itirazda bulunmak isterim. İç savaş adı üstünde *bir* toplumun *içinde* patlak veren savaş değil midir? Dolayısıyla bir toplumun *iç* savaşına müdahil olup yön vermek için her şeyden önce o toplumun *içinde* olmak gerekmez mi? Eğer komünist, *dışarıdan* gazel okumak ya da toplum karşısında (ama yine *dışarıdan*) tutarlı ve estetik bir tavır almakla yetinecek bir özne değilse, kendi aidiyetsizliğini kutlamakla yetinmeyecekse, antagonizma üzerinden toplumla ilişkilenerek onu çözmeye çalışan bir *dışarıdanlığı* (Hepimiz Ermeniyiz, Hepimiz Kürdüz, Hepimiz…) cisimleştirmek yerine, toplum dolayımıyla antagonizmayla özdeşleşmek gibi bir imkânsızlığı zorlayarak toplumu kendi çözülüşüne yürüten bir örgütleyici, zamana yayılmış kutlu bir intiharın kışkırtıcısı olması gerekmez mi? Nejat'ın şu satırları yazarken kastettiği şeyin tam da bu olduğunu düşünüyorum:

> Türkiye'yi çözümlemek istiyorsanız Ogün Samast'ı anlamak zorundasınız… Ogün Samast'ı çözümlemek, Radikal gazetesine yakışır vicdancılığın ve BDP'lilerle birlikte gaz yemeyi (bir ihtimal tutuklanmak) betimleyen Kürtseverlikten öte Türkiye coğrafyasında devrimci ihtimalleri keşfe çıkmaktır, … Elite haset faşizme karşı elitist demokrasiyi değil, komünizmi aramaktır. Ogün Samast'ı yaratan düzlemde onun bir komünar olabilme olasılıklarını yoklamaktır…. Bunu yapmamak demokratlıktır, demos'un sürekliliğine oynamaktır, yeniden üretimin vekili olmaktır, kopuş, dağılış ve komünist zeminde yeniden örgütlenme g-i-r-i-ş-i-m-i değildir! (Ağırnaslı: 261).

Nejat'ın siyasal teorik bilinci ve eylemindeki bilinçdışı arasındaki mesafeyi katedelim ve soruyu şu şekilde soralım o halde: Paramaz Kızılbaş bir Türk olsaydı nasıl bir Türk olurdu? Nejat Türklüğün özeleştirisini Kobani'de değil de Türkiye'de verecek olsaydı nasıl bir yol tutması icap ederdi? Türklüğü devletten boşayan ve fakat hala Türklüğü açıkça üstlenmekte ve Türklüğün içinden konuşmakta ısrarlı radikal bir özeleştirel Türk yurtseveri siyaset önümüze nasıl perspektifler koyardı? Böyle bir siyaset Trabzon'da, Ordu'da, Erzurum'da, Isparta'da, Çankırı'da, Afyon'da, Konya'da ne gibi şekil-

ler alırdı, ne gibi söylemler ve öznellikler üretirdi? Açık ki, bu tarz bir Türk yurtseverliğinde söz konusu olan şey, müşterinin hassasiyetlerini kollayan bir tezgahtar uyanıklığından ve kitlelere ayar vermekten ibaret oportünist tarzda bir hegemonya girişimi olamaz.[46] Söz konusu olan yalnız zarf değil, mazruftur da. Sevgili Nejat'ın eyleminin biz Türkleri (Türkiyelileri değil) hem Türklüğü hem komünizmi yeniden düşünmeye davet eden radikal bir Türk ulusal hareketi tahayyül etmeye yönelik sessiz bir çağrıyı cisimleştirdiğini iddia ediyorum. Ancak ötekilerini olumsuzlayarak kendini olumlayabilen Türk milliyetçiliğinin zavallı devletçi Türklüğüne karşı, kendini kendini olumsuzlayarak var eden özeleştirel bir Türklük siyaseti ve teorisi üzerine düşünelim diyorum.

Hayal Gücü İktidara!

46 SİP/TKP'nin 2000'li yılların başında açmış olduğu yurtseverlik tartışması buna bir örnektir. Bu tartışma, anti-emperyalizm bahsini hiçbir yeni kavramsal girdi sağlamadan milliyetçi bir hassasiyete ve kavrayışa arz eden bir uyanıklıktan öte neye işaret etti, hangi bereketli kavramsal ve siyasal tartışmanın kapısını açtı?

Ogün Samast'ı 'Anlamak', Rojava'da Dövüşmek: Devletçi Olmayan bir Türklük Tahayyülü (2)

Fikri Erkindik

Ulus-devletin siyasal biçim olarak genelleşmesi, ulusal egemenliğin ve ulusların kendi kaderini tayin hakkı ilkesinin nihai ve ideal olarak devlette cisimleşeceği kanaatini de genelleştirdi ve normalleştirdi. Devletçi olmayan bir Türklüğün mümkün olabileceği iddiası, ulusun kategorik olarak devleti çağırmak zorunda olmadığını, ulus-devlet ve ulusal egemenliğin zorunlu değil olumsal/tarihsel bir eşleşme olduğunu ima eder ve bu normalleştirmeyi kabul etmez. Dolayısıyla, devletçi olmayan bir Türklüğün imkân dairesinde olup olmaması sorusuna nihai bir cevap vermek için, Türk ulusunun ve Türk devletinin soy kütüklerinin ne kadar iç içe geçtiği bahsinden yola çıkmak (Küçükaydın, 2017) ve bu bahse ışık tutacak tarihsel belgeleri göz önüne sermek tek başına yeterli olmayacaktır. Soruya tam bir cevap için ulusun ve ulusal egemenliğin tatbikatının devleti şart koşup koşmadığını gösterecek teorik bir tartışmaya girişmek zorunludur.

Homi Bhabha'nın (1990) ulusun performatif ve pedagojik boyutları arasında yaptığı ayrım bu tartışmayı derinleştirmek açısından verimli bir mecra sunmaktadır. Bhabha'ya göre milliyetçiliğin ulusu uzlaşması mümkün olmayan iki zamansallığın içinde var olur, bu iki zamansallık tarafından çekiştirilir ve dolayısıyla bir yarılmayla maluldür. Bu zamansallıklardan biri, ulusu kendini oluşturan öğelerin çoğul ve çatışan tarihlerinden soyutlayarak onu temsil edilebilir bir teklik, kadim bir geleneksel-kültürel öz, "a priori tarihsel bir varlık" (1990: 299) olarak geçmiş-bugün-yarın doğrusallığı içinde evrilen bir nesne olarak kuran pedagojik tarihsel anlatının zamansallığıdır.

Öte yandan, ulusu pedagojik tarihsel anlatının zamansallığına bütünüyle tabi kılarak nesneleştirmek de mümkün değildir. Zira bu nesneleştirmenin-tektipleştirmenin bugünde-şimdide vuku bulabilmesi için ulusun bir özne olarak sahneye çıkması ve pedagojik anlatının ortaya koyduğu senaryodaki rolünü icra ederek kendi kendini nesneleştirmesi gerekir. Ancak ulusun sahneye çıkması, ulusun marjında (kenarında köşesinde) yer alanların, öznelliği pedagojik anlatı tarafından tüketilmemiş olanların da sahne alması ve pedagojik anlatıdan dışlanan çoğul ve çatışan tarihlerin senaryonun icrasına dahil olması demektir (1990: 299). Senaryo asla yazıldığı gibi icra edilemez, olay örgüsü bozulur, senaryo bütünlüğünü kaybeder. Netice: Milliyetçiliğin ulusu asla kendini kapatamaz. (Ya da: Türklük zaten o kadar da devletçi değildir).

Devletçi olmayan bir Türklüğün imkânlarını soruştururken Bhabha'nın argümanında önemli bir kuramsal destek bulabiliriz. Bhabha'nın ulusun performatif boyutu üzerine yürüttüğü tartışmayı, parçayı bütünün tecelli vesilesi olarak gören milliyetçi parça-bütünlük anlayışının eleştirisi olarak da okuyabiliriz. Ulusal simgeleri, törenleri, kültürel öğeleri, kuralları, kurumları kendiliğinden milliyetçi pedagojinin tarihsel anlatısına bağlayan bir zorunluluk yoktur. Dolayısıyla, ulusun simgelerini taşıyanların, törenlerini icra edenlerin, kültürünü yaşayanların, kurallarını uygulayanların, kurumlarını kullananların ulusal öğelere atfedilen ulusal öze ve bu özün tarihine dair bütünsel bir kavrayışa ve onaya doğal olarak sahip olmaları gerektiği gibi bir iddiada da bulunulamaz. Her ne kadar milliyetçiliğin pedagojik tarihsel anlatısı devletin kurumsal imkânlarına dayanarak ulusal öğeleri kendi anlamlandırma zincirine hapsetmeye çalışsa da, çoğu zaman, sıradan insanlar gündelik hayatları içinde ulusal öğeleri küçük, yerel anlamlandırma zincirlerinin parçası haline getirirler. Bir diğer deyişle, ulus asla ulus inşacılarının öznel niyetlerine ve tasarımlarına indirgenemeyecek çoklu belirlenmiş bir gerçeklik düzlemidir (Ahıska, 2010: 11-14). Örneğin, bayraklar ve flamalarla süslenmiş ilkokul salonlarında düzenlenen şiirli, marşlı, danslı 23 Nisan törenleriyle devletin başlıca amacı TBMM'nin açılışı ve bunun Türk ulusu için tarihsel önemini yeni nesillere kavratmaktır. Oysa aynı gösteri, çocuğu gös-

teride görev alan bir anne baba için güzel bir aile hatırasıdır, çocuk için kimin daha iyi dans edeceği ya da şiir okuyacağına dair sınıf içi rekabetin bir parçasıdır, gösteriyi hazırlayan öğretmenler için müdür, protokol ve aileler nezdindeki itibara dair bir meseledir, törenlerde görev almayan ama izleyici olarak okulda bulunmak zorunda olan öğrenciler için hafta sonu okula gitmelerine neden olan can sıkıcı bir şeydir. Ya da, dağda çatışmaya hazır bir Türk askerinin birincil motivasyonu geçenlerde "şehit" olan arkadaşının intikamını almak, kendi köyünde kasabasında bir yerel kahraman muamelesi görmek ve "adam yerine konmak", düğün ve evlilik harcamaları için ihtiyaç duyduğu parayı en kısa sürede biriktirmek değil midir? Yani haddizatında Türklük çok da devletçi değildir ve asla kolayca sabitlenemez.

Aslında herhangi bir ulusallık da çok devletçi olamaz. Şöyle ki: Ulus dolaysız biçimde deneyimlenebilir ve adı konulabilir bir somutluk düzeyinde var olmaz; ulus muhayyel bir cemaattir (Anderson, 2006: 20). Peki, zihinsel emekle iş gören entelektüeller, politikacılar, devlet adamları, politika yapıcılar dışındakiler; yani düşünce ve hareket tarzı bütünlükler, kategorik tutarlılıklar ve üst düzey soyutlamalar tarafından yönlendirilmeyen madunlar (Chakrabarty, 2002: 34-36) diyebileceğimiz geniş kitleler bir bütünlük olarak ulusu muhayyilede nasıl kurabilirler? Üstelik ulusal bütünlüğü hayal edip edememek de değildir tek mesele. Ancak hayal düzeyinde tasavvuru mümkün bir cemaatle aidiyet bağı nasıl kurulabilir ki? Milliyetçi bir özcü perspektifi benimseyerek bireyin muhayyel ulusal bütünlüğe kendiliğinden, doğal bir duygusal bağla bağlı olduğunu düşünmeyeceksek, bireyi ulusa bağlayan duygusal dolayıma bir başka açıklama getirmek durumundayız. Tam da bu noktada, ulusal öğelere milliyetçi pedagoji tarafından atfedilen bütünsel anlam ve bu öğelerin icra edilirken kaçınılmaz biçimde eklemlenmiş oldukları bütünsel olmayan, duygulanımsal küçük anlamlandırma zincirleri içinde kazandıkları anlam/lar arasındaki farkın gördüğü işleve değinmek gerekir. Söz konusu fark pedagojik anlatıyı büsbütün ıskartaya çıkartmaz. Hatta denilebilir ki, pedagojik anlatı tam da bu fark sayesinde hükmünü yürütür. Bu fark, pedagojik anlatıyı sorgulatan bir skandal olarak belirmediği

müddetçe anlatının hegemonyasını temin etmek üzere görmezden gelinecek, katlanılacak, idare edilecek bir fazlalık/eksiklik olarak görülür milliyetçi pedagoglar/devlet elitleri tarafından. Zira soyut pedagojik temsiller, icra edilirken yakalandıkları duygulanımsal küçük paralel anlamlandırma zincirleri sayesinde "küçük dünyalarda" somut bir yer edinir ve hegemonik bir değer kazanırlar.[47] Totaliter rejimler tam da her türden sapmayı bir yozlaşma olarak yaftaladıkları ve hiçbir sapmaya katlanamayacak kadar pedagojik oldukları için hegemonik olamazlar.

Demem o ki, tüm pedagojik tekçi anlatısına rağmen milliyetçilik esasen çok da devletçi bir olgu değildir. Zira milliyetçiliğe verilen kitlesel destek milliyetçi anlatıya verilen entelektüel ya da duygusal destekte temelleniyor değildir. Milliyetçiliğin ulusun her ferdini siyasal alana ehil görerek siyasal alanı genişletmesi, önceden siyasal alanın dışında bulunan halk sınıflarının özneleşmesinin yolunu açar ve fakat bu özneler elitist pedagojik söylemin sunduğu özne konumlarına sığmaz ve ulusal öğeleri yeni baştan içeriklendirerek kendi yaşam dünyalarına mal eder. "Halk siyasetinin" elit siyasi kurgulara indirgenemez bir özerkliği vardır (Guha, 1988: 40). Milliyetçiliğin kitle desteğini bu dinamikte aramak daha doğru olacaktır. Gelgelelim, bu dinamikten kalkarak milliyetçiliğin tekçi pedagojik anlatısının önemsiz olduğu, Türklüğü devletten ayırmak çağrısının anlamsız olduğu sonucuna da varılamaz. Zira milliyetçilik, siyasal sahneye buyur ederek özneleştirdiği halk sınıflarının özerkleşerek bağımsız aktörler olarak belirmesine asla tahammül edemez. Halk sınıflarının siyasallığı, ulusun birliğinin tecessümü ve güvencesi olan milliyetçi elitlerin kontrolü, denetimi ve yönlendiriciliği altında vuku bulmalıdır ki ulusun birliğini zedeleyecek alternatif güzergâhlar takip etmesin. Milliyetçilik, kitlelerin özneleşmesi karşısındaki tahammül eşiğini konjonktürel olarak yükseltebilir ya da alçaltabilir, halk sınıflarının ulusal kurumlara,

47 Ahıska (2010), ulusal kimliğin gerçekle tüm bağlarını koparmış bir kurguya dönüştüğü tek parti dönemi Türkiye'sinde resmi kurgu ve gündelik icra arasındaki kaçınılmaz farkın, kurgusallığın yapaylığı, hatasızlığı ve soğukluğu karşısında kendini tanımlayan bir samimiyet alanı olarak paralel bir Türklüğe yol verdiğini anlatır.

süreçlere, törenlere kendi damgasını vurmasını şu veya bu düzeyde kabul edebilir, hatta sömürge karşıtı milliyetçiliklerde görüldüğü üzere halk sınıflarının özlemlerine, mitlerine, tasavvurlarına teorik bir alan dahi açabilir, fakat milliyetçi elitlerin pedagojik otoritesinin temelini oluşturan ulusun tekliği iddiasını şüpheye düşürecek bir siyasallaşmaya asla mahal vermez. Vivek Chibber'in (2013) Maduniyet Okulu'na ve Partha Chatterjee'nin (1986: 50) pasif devrim ve sömürgecilik karşıtı milliyetçilik bahsindeki iddiasına yönelttiği eleştirinin doğrultusunu takip ederek söyleyecek olursak, sadece sömürgecilik karşıtı milliyetçilik değil milliyetçiliğin bizatihi kendisi bir pasif devrim biçimidir.

Dolayısıyla, Türklüğü devletten boşamak gerekir dediğimizde tekçi pedagojiye tabi olmayan bir Türklük siyasetinin imkânlarına dair bir soruşturmanın gerekliliğini vurgulamış oluyoruz. Tabi ki, böyle bir siyasete dair tartışma, tekçi pedagojiye dayanmayan bir ulus temelli siyasetin nasılına dair daha genel bir tartışmanın parçası olmak durumundadır.

***

Milliyetçiliğin ulusunun pedagojik ve performatif iki zamansallık arasında bölünmüşlüğünü ve dolayısıyla kendisini gerçekleştirmesinin kategorik imkânsızlığını, milliyetçiliğin iki uzlaşmaz ulusal egemenlik anlayışını ve bu anlayışların temellendiği ulus tahayyüllerini uzlaştırma çabasıyla ilişkilendirmek mümkündür. Hatırlayalım: Anderson (2006) ulusu egemen olarak tahayyül edilen bir cemaat olarak tanımlar, ancak ulusun bir cemaat olması ve egemen olması arasında bir nedensellik görmez. Anderson'a göre (2006: 7) ulus egemen bir varlık olarak hayal edilir, zira kavram "Aydınlanma'nın ve Devrim'in, ilahi buyruklu hiyerarşik hanedan mülkünün meşruiyetini aşındırmakta olduğu bir çağda ortaya çıkmıştır." Ulusun egemen bir varlık olarak tahayyül edilmesi, özellikle Avrupa tarihi bağlamında, şüphesiz ki egemenliği sekülerleştiren Aydınlanma akılcılığından ve Fransız Devrimi'nden bağımsız düşünülemez. Gelgelelim, kendi kendini yönetme ehliyetinin bir akil grupla, elit ya da burjuva vatandaş topluluğu ile sınırlanmayıp

ahalinin tümüne teşmil edilmesinin egemenliğin sekülerleşmesinin doğal sonucu olduğu söylenemez. Yani ulusal egemenlik fikri tek başına ve hatta esasen Aydınlanma akılcılığı ile izah edilemez.

Ulusal egemenlik kavramını daha bütünsel ve radikal bir biçimde izah etmek için kavramın kendisindeki tuhaflık üzerine düşünmek gerekir. "Ulusal egemenlik/halk egemenliği" kavramı bir oksimorondur (Lefort, 1986: 279). Ulusal egemenlik/halk egemenliği fikri, egemenliğin hiçbir zümre, şahıs, grup tarafından özelleştirilip temellük edilemeyeceğini, hükümran mevkiini işgal eden tikel, ayrıcalıklı unsurların tahliye edilerek bu mevkiin boşaltılması gerektiğini ve siyasal alanın ulusu oluşturan ahalinin tümünü vatandaş kılarak kapsayacak biçimde genişletilmesi gerekliliğini açık bir biçimde ortaya koyar. Yani ulusal egemenlik fikrinin kendisini tamamen gerçekleştirdiği an herhangi bir egemenin olmadığı andır. Ulus ve egemen iki bağdaşmaz, iki bir araya gelmezdir.

Ulus ve egemenliğin bağdaşmazlığı daha genel, tarihsel olmayan bir düzeyde cemaat ve egemenlik arasındaki yapısal antagonizma ile tanımlanabilir. Şöyle ki, cemaati cemiyetten, bedeviliği hadarilikten ayıran en önemli farklardan biri devlettir (Tönnies, 2001; Haldun, 2016). Devlet, Friedrich Engels'in sözleriyle ifade edecek olursak (2010: 16), "toplumun kendi kendisiyle çözülmez bir çelişki içine girdiğinin, üstesinden gelmekte yetersiz kaldığı uzlaşmaz karşıtlıklar biçiminde bölündüğünün itirafıdır." Cemaat ise dışsal zorlayıcı bir müdahale gerektirmeden, kendiliğinden, doğal bir şekilde bir arada durabilen az çok ahenkli bir topluluğa işaret eder (Tönnies, 2001: 17). Cemaat içi eşitsizlikler, sınıfsal yarılmalar devlete yol verecek kadar derin değildir. Büyüklerin, önde gelenlerin, kanaat liderlerinin olabildiği ama özelleşmiş silahlı bir egemen gücün olamadığı bir topluluktur cemaat. Bir diğer deyişle, cemaat ve egemenlik, asabiye ve mülk (Haldun, 2016) arasında kategorik bir orta yol bulunamaz. Devletin çekirdek örgütünün modern öncesi dönemde kapıkullarına, yabancı paralı askerlere ve modern dönemde bürokrasiye ama her durumda cemaatlerinden kültürel ve ideolojik olarak kopmuş, kopartılmış, kopartılmaya çalışılan devşirme bir topluluğun üzerine kurulu olması devlette cisimleşen egemen dayatma ve cemaat arasındaki bu uzlaşmaz çelişkinin ifadesidir.

Cemaat ve devlet arasındaki ilişkinin aracılar vasıtasıyla kurulduğu ve devletin cemaatten beklentilerini düzenli vergi ödemesi ve asgari düzeyde kamu düzenine riayetle sınırladığı modern öncesi dönemde (Giddens, 1985: 59) ve sömürgeci modernliğin Asya ve Afrika'daki dolaylı yönetim pratiklerinde (Hechter, 2000: 50-53) cemaat ve egemen otorite arasındaki uzlaşmaz çelişki kendisi de az çok yerel cemaatin parçası olan aracılar tarafından idare edilebilir sınırlarda tutulabiliyordu. Aracıların tasfiye edilmesi, doğrudan yönetime geçilmesi, devlet ve cemaat arasındaki dolayımlayıcı bütün mekanizmanın kaldırılmasıyla birlikte (Tilly, 2001: 181-203) cemaat ve egemen otorite arasındaki uzlaştırılamaz çelişki ertelenemez bir biçimde gündeme gelecekti. Yani ulusu ve ulusal egemenlik fikrini tahayyül edilebilir kılan çelişki, devletin modernleşerek toplumsallaşması, toplumun yeniden üretim süreçlerine gittikçe daha fazla müdahil olmaya başlaması ve buna karşılık topluma hesap vermeyen, ona dışsal, egemen bir azınlık grubun mülkiyeti olarak kalmaya devam etmesi arasındaki çelişkiydi. Ya da Michael Hechter'in terimleriyle söyleyecek olursak (2000: 26), ulusal egemenliği tahayyül edilebilir kılan çelişki, imparatorlukların doğrudan yönetime geçişiyle birlikte cemaat ve yönetişim biriminin sınırları arasındaki çakışmanın ortadan kalkmasının yol verdiği çelişkiydi. Ulus bu çelişkinin içine, bu çelişkiye bir cevap olarak ve üstelik de Aydınlanmanın akıl ve özgürlük vurgularıyla birlikte doğdu. Dolayısıyla, modern dönemin cemaat biçimi olarak ulus, kaçınılmaz olarak, tek taraflı egemen dayatmaya, egemen dayatmanın monarşik, sömürgeci, yeni-sömürgeci ve oligarşik biçimlerine, yer yer de bu dayatmanın vasıtası devlet aygıtına karşıtlık içinde tahayyül edildi.

Yukarıda da söylediğim gibi, ulusal egemenlik fikri, egemenliğin hiçbir zümre, şahıs, grup tarafından özelleştirilip temellük edilemeyeceğini, hükümran mevkiini işgal eden tikel, ayrıcalıklı unsurların tahliye edilerek bu mevkiin boşaltılması gerektiğini ve siyasal alanın ulusu oluşturan ahalinin tümünü vatandaş kılarak kapsayacak biçimde genişletilmesi gerekliliğini tevile gelmez bir biçimde ortaya koyar. Ulusal egemenlik fikrini mantıksal sonuçlarının sınırlarına götüreceksek, ulusal egemenlik fikrinin en ılımlı ve günümüzdeki en yaygın yorumunu sunan liberal-demokratik çerçevenin çok ötesine

geçmemiz gerekir. Zira liberal-demokrasi, ulusal egemenliği, hesap sorulabilir bir hukuk devletine, yasalar önünde eşitliğe ve güçlü bir temsili demokrasiye indirgeyerek ulusal egemenliği devletle uzlaştırır. Oysa bir azınlığın ulusun tamamı üzerinde hükümranlık kurabilmesinin kurumsal güvencesi olan şiddet tekeli (devlet) dağıtılmadan ulusal egemenliğin eksiksiz gerçekleşmesinin mümkün olamayacağını söylememiz gerekir. Tekçi pedagojinin monarşik, oligarşik, sömürgeci ve yeni sömürgeci biçimlerine karşıtlık içinde gelişen ulusal egemenlik fikrinin kavramsal mekânında tekçi pedagojinin kurumsal mümkünlüğü olan devlet fikrini kendiliğinden çağıran hiçbir öğe yoktur.

Ulusal egemenlik fikri de, bu fikre yol veren ulusal cemaat tahayyülü de milliyetçilik tarafından reddedilmez. Gelgelelim, bir pasif devrim, bir elit ideolojisi olarak milliyetçilik, ulusal egemenlik fikrini ulusal cemaati devletle ve sermayeyle uzlaştırmak üzere yeni baştan içeriklendirir ve bir egemenlik eleştirisi olan ulusal egemenlik fikrini yeni bir egemenlik metafiziğine dönüştürür. Bunu, tanrısal surette tasavvur edilen ve dolayısıyla mutlak egemenliğin sıfatları olan bölünemezlik, süreklilik ve mutlaklık ile tanımlı bir iktidarı haiz monarkı (Bodin, 2004: 1-45) ulus ile ikame ederek ve egemenliğin sıfatlarını ulusa ve onun devletine devrederek yapar (Schmitt, 2005: 41). Ulusal cemaat ezeli ve ebedi bir öze, uygun biçimde temsil edilmesi gereken bir tekliğe (Lefort, 1986: 292-306) indirgenir. Böylece ulus ve ulusal egemenlik fikrinin monarkın ya da sömürge valisinin, fakat her durumda elit bir azınlığın hükümranlığına ve hatta bu azınlık hükümranlığını mümkün kılan devlet aygıtına karşı savurmuş olduğu esaslı tehdit yönetici elitler millileştirilerek (Fanon, 1968: 152) ve meşruiyet lügatçesi sekülerleştirilerek savuşturulur. Milliyetçilik de, tıpkı liberalizmin yaptığı gibi ama hayli farklı bir tarzda, ulusu ve ulusal egemenlik fikrini devlete peşkeş çeker.

Demem o ki, birbiriyle kategorik olarak uzlaştırılması mümkün olmayan iki ulus ve ulusal egemenlik tahayyülünden bahsedebiliriz: Bir yanda çözülen tanrısal egemenliği ikame eden ve kurulu düzenin yeni teolojik-politik dayanağı olarak ulus ve diğer yanda da geleneksel cemaatlerin geride bıraktığı boşluğu dolduran modern cemaat olarak ulus (Karatani, 2014: 212-216), bir tarafta egemenlik tahay-

yülü olarak ulus ve diğer tarafta da egemenlik eleştirisi olarak ulus.

Bu iki ulus ve ulusal egemenlik tahayyülü kabaca iki farklı siyasete karşılık gelir. Çözülen tanrısal egemenliği ikame eden ve kurulu düzenin yeni teolojik-politik dayanağı olarak tahayyül edilen ulusu kendine merkez alan siyaset milliyetçi siyasettir ve bu siyasetin ideal tipi faşizmdir. Geleneksel cemaatlerin geride bıraktığı boşluğu dolduran modern cemaat olarak ulusu kendine merkez alan siyaset ise popülizmin-halkçılığın anarşizan ve sosyalizan akımlarında ifadesini bulur.

Egemenlik tahayyülü olarak ulusu temel alan milliyetçi/faşist siyasetin ideal programının ana başlıkları egemenliğin sıfatları tarafından belirlenir. Bu sıfatların en önde geleni egemenin tekliği ve ortak kabul etmezliğidir. Hayal edilebilecek en katıksız, ideal, mutlak egemen olan İslam'ın tanrısı Allah'ın nazarında en büyük günahın, en kabul edilemez eylemin egemene şirk koşmak olduğunu hatırlayalım.[48] Egemenlik tevhidi esas alır. Dolayısıyla, ulusu tanrısal egemenliği ikame eden teolojik-politik bir aşkınlık olarak koyutlamak demek ulusu bir teklik olarak ileri sürmek demektir. AKP'nin Rabia'sına bir küçük ek yaparak söyleyecek olursak, milliyetçilik dininin tevhid bayrağında şu slogan yazar: Tek Devlet, Tek Millet, Tek Vatan, Tek Bayrak, Tek Önder. Kaçınılmaz olarak, ulusun tekliği kendisini disipline edici bir norm olarak dayatacaktır. Bu dayatma siyasal ifadesini kültürel tekçilik ve idari merkeziyetçilikte bulur.

Egemenliğin bir başka tanımlayıcı özelliği egemenin çıplak-biyolojik yaşamın üzerinde konumlanmasıdır. Siyasal olan, geleneksel olarak, çıplak yaşamın (kadınlar, köleler, serfler, yoksullar) dışlanması üzerine kuruludur (Agamben, 1998). Mutlak egemen olan tanrının egemenliğine başlıca delilin tanrının doğmamış ve doğrulmamış olması, zamandan ve mekândan münezzeh olması olduğunu hatırlayalım. Dolayısıyla, ulusu tanrısal egemenliği ikame eden teolojik-politik bir aşkınlık olarak koyutladığında milliyetçilik iki şey yapar. Birincisi, ulusal egemenlik söylemi ulusun her

48 İntiharın İslam nazarında en büyük günahlardan biri olması, intihar edenin cenaze namazının kılınmaması ve ilelebet cehennemde kalacağı hususundaki hükümler intihar edenin intihar eylemi dolayısıyla Allah'ın can alan ve veren mutlak egemen statüsüne kastetmesiyle doğrudan ilişkilidir.

ferdini siyasal alana ehil görerek siyasal alanı genişlettiğinden siyasal olan çıplak yaşamın dışlanması üzerinden değil aşılması üzerinden kurulur. İkincisi, ulus tanrısallaştırılarak, ulusun yoksulluklar, yoksunluklar, hastalıklar ve her tür biyolojik belirlenim ve kısıttan mutlak azadeliği mutlak bir prensip haline getirilir. Bu durumun ilk bakışta -ancak sadece ilk bakışta- birbiriyle çelişen iki siyasal ve ideolojik ifadesi vardır. Birincisi, siyaset biyo-politikleşir ve ekonomik büyüme, kalkınma, ilerleme ve doğa üzerinde hâkimiyet fetişleştirilir (Agamben, 1998: 100-101). Erdoğan'ın "kafatası değil hizmet milliyetçiliği" olarak kodladığı ideolojik-politik tutumdur bu. Çıplak yaşamın radikal biçimde aşılmasında, ulusun tanrısallaştırılmasında milliyetçiliğin takip ettiği ikinci yol çıplak yaşamın fedasını yüceltmektir. Anderson'ın meçhul asker anıtlarına değinerek giriştiği tartışmanın da gösterdiği gibi (2006: 23-26), çıplak yaşamın fedasını yüceltirken milliyetçiliğin yücelttiği şey ölüm değildir; aksine, bu fedanın kendisinde açığa çıkan şey ölümsüzlüğe duyulan dinsel bir arzudur. Milliyetçiliğin gözünde en değerli bedenler, sağlıklı ve gürbüz bedenlerden bile daha değerli bedenler, çıplak yaşamın kısıtlarını aşmada sağlıklı ve gürbüz bedenlerin çok ötesine geçen şehit ve gazi bedenlerdir.

Şehitlik ve gazilik bahsinin bizi götürdüğü bir başka yer daha var. Hegel'in meşhur efendi-köle diyalektiği tartışmasını hatırlayacak olursak, efendi odur ki tanınma mücadelesi uğrunda korkmadan yaşamını ileri sürer ve köle odur ki yaşamını korumak üzere tanınma talebinden vazgeçer ve boyun eğer. Efendi-köle diyalektiği tanınma mücadelesinin başarısız bir versiyonunu hikâye eder. Zira bir kölede efendisini tanıyacak özerk bir irade olamaz; köle efendisinin iradesinin bir uzantısıdır ve itaat ötesinde efendisine vereceği bir şeyi yoktur (Williams, 1997: 10-13). Gerçek bir tanıma ancak özerk iradelerin birbirlerini karşılıklı tanıması şeklinde ortaya çıkabilir (Williams, 1997: 69-92; Benjamin, 1990). Dolayısıyla, şehitlik ve gaziliğin en ideal milliyetçi konumlar olması milliyetçiliğin kategorik olarak karşılıklı tanımaya kapalı olduğunu gösterir. Milliyetçiliğin ulusu ancak efendi olarak, milliyetçiliğin vatanı ancak ulusun özel mülkü olarak ve bu özel mülkte mukim çeşitli etnik topluluklar da göçe zorlanabilecek, katledilebilecek, asimile edile-

cek ya da en fazla bir azınlık statüsü içinde ikinci sınıf bir varlık sürmelerine izin verilecek köleler olarak var olabilir. Burada sözü Mahmut Esat Bozkurt'a bırakabiliriz (aktaran Tunçay, 1981: 301): "Benim fikrim, kanaatim şudur ki, bu memleketin kendisi Türk'tür. Öz Türk olmayanların Türk vatanında bir hakkı vardır, o da hizmetçi olmak, köle olmaktır."

Katıksız milliyetçiliğin vatanı her şeyden önce kan bedelidir, ödenemeyecek bir borçtur, ulusal önderliğin ve şehitlerin-gazilerin alacaklılığı ve diğerlerinin daim borçluluğudur; yuvadaymış hissi veren aşinalıkların ya da ulusun farklılık iddialarına temel oluşturacak bir coğrafi özgünlüğün mekânı değildir, somut göndergeleri yoktur. Recep Tayyip Erdoğan'ın haleflerinden devraldığı ve pek keyifle, sıkça tekrarladığı vatan tanımı işte bu katıksız milliyetçiliğin vatan tanımıdır (2017): "Bir tarla var, arazi var, bir de arsa var. Tarla, arazi, nedir imar girmemiş olan topraklardır. İmar girmiş olan toprağa arsa diyoruz. Ben de diyorum ki vatan, şehit kanlarıyla yoğurulmuş toprağa denir. Onun için tek vatan derken rastgele tarla arazi değil, şehit kanlarıyla yoğurulmuş olan 780 bin kilometrekareyi kolay kolay vatan yapmadık." Aman yanlış anlaşılmasın: "Uğruna ölünecek kadar sevdiğimiz, bağlı olduğumuz için vatan sayıyoruz bu toprakları" demiyor Erdoğan; sevgi, bağlılık, evindelik duygusu bu tanımdaki bahsin bütünüyle dışında. Öyle ya, "rastgele tarla arazi" için, "kuru toprak" için ölünecek değil. Erdoğan'a göre ölümün, ölmeyi göze almanın bizatihi kendisi bu toprakları vatan yapan şey. Yani Erdoğan'ın vatan formülü kan artı topraktan ibarettir. Nazilerin ünlü sloganını hatırlama zamanı: *Blut und Boden* (Kan ve Toprak). Erdoğan'ın "Kan ve Toprak" sloganıyla Nazilerin "Blut und Boden" sloganı arasında bir önemsiz fark var ancak. Erdoğan'ın vatan tanımında kan ölümün mecazıyken, Naziler için kan ırkın mecazıdır. Her iki durumda da kan üzerinden ulusun toprakla ilişkisi gizemlileştirilir, akıl-dışı bir sahiplik iddiasına zemin oluşturulur.[49]

49 Türkiye sosyalist solunda vatan kavramına güçlü bir biçimde sahip çıkarak bir istisna teşkil eden Halk Cephesi çizgisinin vatan tanımı dökülen kanı merkeze koyduğu oranda ne yazık ki milliyetçiliğin mülkiyetçi vatan tahayyülünün sınırları içerisinde kalmaktadır. Dökülen kanın emekçi sınıfların kanı olduğunu

Toplayacak olursak: katıksız milliyetçi ya da aynı anlama gelmek üzere faşist bir siyasetin ideal programı kültürel tekçi, idari merkeziyetçi, şefçidir; bireysel, kültürel, siyasi özerkliğe düşmandır; vatanı ulusun özel mülkiyetine indirger ve ekonomik büyümeyi, kalkınmayı, doğa üzerinde hâkimiyeti fetişleştirir.

Bir cemaat tahayyülü olarak ulusu temel alan anarşizan-sosyalizan bir halkçılığın programı, egemenlik tahayyülü olarak ulusu temel alan milliyetçiliğin programına büsbütün karşıttır. Anarşizan-sosyalizan halkçı siyasetlerin kuramsal yapısı ortaya çıkmış oldukları 19. yüzyılın büyük toplumsal çelişkileri ve ideolojik atmosferi içinde şekillenmiştir. Anarşizan-sosyalizan halkçı siyasetler, yüz yüze ilişkilere ve karşılıklı güvene dayalı, dinsel, kendine az çok yeten, küçük mülkiyete dayanan, geleneksel, kırsal tipte cemaatlerin sınai kapitalizm, şehirleşme ve modern devlet müdahalesi karşısında çözülüyor olmasına karşı gelişen hoşnutsuzluk ve tepki üzerine bina oldu (Kitching, 1982: 19-45). Bu cemaatçi tepkinin bir kanadı, daha sonra faşizme de evrilecek reaksiyoner bir tavrı benimseyerek bireysel özerklik fikrini ve bu fikrin Aydınlanma akılcılığındaki felsefi temellerini sert bir şekilde reddetti, bu reddiyeleri doğrultusunda geleneksel cemaati bireysel özerkliğe ve çoğulculuğa mahal vermeyen bir teklik olarak fetişleştirdi ve ulusu bu teklik suretinde tasavvur etti (Walecki, 2009: 179-186; Herf, 1998; Zimmerman, 1990: 8-13). Cemaati bireysel özerkliğe ve çoğulculuğa mahal vermeyen bir teklik olarak fetişleştirenler ve ulusu bu teklik suretinde tasavvur edenler böylelikle aslında ulusu bir cemaat olarak tasavvur etmekten de vazgeçmiş oluyorlardı. Zira ulusu tekliğe indirgeyenler, ulusu oluşturan çokluğu bir ve aynı özün farklı bağlamlardaki tikel ifadelerine indirgeyerek ortada cem olacak sahih bir çokluk bırakmıyorlar ve karşılıklı tanı(n)ma meselesinin bizatihi kendisini iptal ediyorlardı. Oysa içindeki türlü türlü eşitsizliğe ve hiyerarşiye rağmen bir insan grubunu cemaat yapan şey, görünürdeki bu eşitsizlik ve hiyerarşilere rağmen daha temel ve esas bir düzeyde grup

vurgulayarak ve kanın yanına emekçi sınıfların döktüğü alın terini de ekleyerek sol-popülist/milliyetçi bir vatan tanımı geliştiren Halk Cephesi için vatanseverlik emperyalizmden bağımsızlıktır, yoksa "vatanseverlik toprak parçasını sevmek değildir" (Kalsen, 2016: 134).

üyelerinin birbirlerini eşitler ve yoldaşlar olarak tanımaya devam etmesidir; tanı(n)ma ve karşılıklılık bir ilişki olarak cemaatin merkezindedir (Karatani, 2014: Turner, 2001: 147-154). Anarşizan-sosyalizan halkçılık ve milliyetçilik arasındaki fark, karşılıklılık ve teklik, cemaat ve egemenlik, tanı(n)ma ve dayatma arasındaki farktır. Anarşizan-sosyalizan halkçılık, kapitalist modernitenin "katı olan her şeyi buharlaştıran" (Marx ve Engels, 1969: 16) yıkıcılığı karşısında paniğe kapılmaz ve teselliyi hiç var olmamış bir geleneksellik icat edip ona tapınmakta aramaz. Anarşizan-sosyalizan halkçılık, kapitalist modernite karşısında cemaati savunmakla beraber antimodernist ve Aydınlanma karşıtı bir yol takip etmez. Yerel cemaatleri; iletişim, ulaşım teknolojileri, piyasa ve bürokrasi üzerinden birbirine bağlayan, böylece bu cemaatlerin kendine yeterliklerini ve birbirinden yalıtılmışlıklarını nihayete erdiren modern durumu verili kabul ettiği gibi Aydınlanma'nın birey, özgürlük, eleştirel akıl vurgularına da sahip çıkar. Bir diğer deyişle, anarşizan-sosyalizan halkçılık, yerel cemaatleri birbirine bağlayan ve böylece bir ölçüde tektipleştiren ve daha büyük bir bütünün (ulusun) parçalarına dönüştüren modern toplumsal bağlamda cemaat nasıl mümkün olabilir sorusuna yanıt vermek gayreti ile karakterize olur. Anarşizan-sosyalizan halkçılığın bu soruya verdiği yanıtı özel olarak cemaatçi kılan husus, anarşizan-sosyalizan halkçılığın ulusu (bütünlüğü) tasavvur etme tarzıdır. Tönnies'i hatırlayacak olursak (2001), cemaat, kendini doğallığı içinde yeniden üretebilme yeteneğini haiz, varoluşunu herhangi bir "üst akla", kurguya, tasarıma, müdahaleye borçlu olmayan bir merkezsiz bütünü tanımlar. Anarşizan-sosyalizan halkçılığın ulusu, merkezi bir kontrole, disipline ve yönlendirmeye ihtiyaç duymayacak kadar varlığını kendisini oluşturan cemaatlerin dayanışmasına, uzlaşmasına, karşılıklı tanı(n)ma adabına dayandıran bir üst cemaattir. Dolayısıyla, ulusal cemaat güçlü yerel cemaatlere dayanan ademi merkezi bir yapı olarak tahayyül edilmek durumundadır.

Ulusun bir egemenlik tahayyülünün değil de cemaat tahayyülünün biçimi olmasının yarattığı farkı mekânsal düzlemde de takip edebiliriz. Ulusun toprakla kurduğu ilişkiyi tanımlamada botanik metaforların oynadığı ayrıcalıklı rol (Malkki, 1997: 56-61; Alonso,

1994: 382-384) bu hususta izah edicidir. Ulusun bir cemaat olarak tahayyülü, onun zamandan ve mekândan münezzeh bir kutsal öz olmadığına, coğrafi ve tarihsel maddiliğine işaret eder. Şöyle ki: belirli bir toprak parçasının otokton[50] ahalisi olmakla o toprak parçasına sahip olmak aynı şey değildir. "Sahip olmak" sahip olunana dışsallığı ima eder, sahip olunanı nesneleştirir ve manipüle edilebilir kılar. Milliyetçiliğin vatanı, onun için ölmeyi göze aldığınızdan üzerinde her türlü tasarruf hakkına sahip olduğunu düşündüğünüz özel mülkiyetinizdir. Oysaki belli bir toprağa kök salmış ulus için kök saldığı topraktan bağımsız bir varoluş tasavvur etmek mümkün olamaz. Bu ulusun vatanı uğruna öldüğü topraklar değil, dışında nefes alamadığı topraklardır. Bu vatanın esas savunulacağı zemin de militarist değil, ekolojist karakterlidir.

Cemaatçi ulus tahayyülü milliyetçi ulus tahayyülünden bir diğer temel meselede daha ayrılır. Milliyetçiliğin ulusu, zamandan ve mekândan münezzeh mutlak egemen tanrıyı ikame eden bir egemenlik figürü olduğundan her tür biyolojik belirlenim ve kısıttan mutlak biçimde azade olmalıdır. Dolayısıyla milliyetçilik ekonomik büyümeyi ve kalkınmayı ulusun refahı için gerekli bir araç olarak görmekle yetinemeyerek mutlak bir prensip haline getirir ve fetişleştirir. Keza anarşizan-sosyalizan halkçı çizgi de ekonomik büyümeyi ve kalkınmayı ilkelci anarşistler ya da Amişler benzeri gerici muhafazakârların aksine kategorik olarak reddetmez (Kitching, 1982: 2). İnsan toplumlarının doğaya esaretine ve bireyin geleneksel cemaatlerdeki mutlak tabiliğine son veren/verecek ekonomik üretkenliği, teknolojik gelişmeyi, uzmanlaşmayı destekler. Ancak bu destek ekonomik büyümeyi ve kalkınmayı fetişleştiren şartsız bir destek de değildir. Cemaatçi ulus-çuluk, ekonomik büyümenin ve kalkınmanın ulusal cemaati ve onu oluşturan sayısız, büyüklü küçüklü, farklı biçimlerdeki yerel cemaati tahrip etme pahasına gerçekleşmesine onay vermez (Kitching, 1982: 3). Onay vermez de ne yapar? Doğaya esaretten kurtuluşun doğa üzerinde tahakküm

50 Anadolu'yu Türklüğün vatanı olarak tanımlarken Türk Tarih Tezi'nin Anadolu'nun kadim halklarının Türk olduğu tezlerine yaslanıyor değilim. Türklükle Anadolu'nun beşeri ve fiziki coğrafyası içinde ortaya çıkmış ve dolayısıyla Anadolu öncesi bir varoluşa sahip olmayan Anadolu Türklüğünü kastediyorum.

kurma eşiğine vararak ulusal cemaatin habitatı olan vatanı tahrip etmesine karşı vatan toprağı ve ulusal cemaatin ayrılmazlığını ileri sürer ve ekolojist bir itirazda bulunur (Lekan, 2004; Rollins, 1997; Applegate, 1990). İkinci olarak da, ekonomik büyümenin ve kalkınmanın sermayenin genişletilmiş yeniden üretiminin sınır tanımazlığınca belirlenmesine, bireysel özerkliğe alan açmakla sınırlı kalmayarak bireyi özerk olacağı bir cemaatten bile mahrum etmesine, bireyciliğin ve had hudut bilmezliğin önünü açmasına karşı "ahlaki ekonomi" (Thompson, 1971) temelli bir itirazda bulunur (Nyerere, 1968: 1-12; Öcalan, 2012: 73-96; Gandhi, 2009: 156-169; Herzen, 1956: 163-208). Demem o ki, cemaatçi ulus-çuluk ekonomik büyüme ve kalkınma fikrini kategorik olarak reddetmese de fetişleştirmekten kaçar ve cemaat fikriyle uzlaştırma çabası içinde olur.

Toplayacak olursak; anarşizan-sosyalizan halkçılık ademi merkeziyetçi bir ulus anlayışını benimser, vatan ve vatan savunması anlayışı militarist değil ekolojist karakterlidir ve ekonomik büyüme ve kalkınma fetişine karşı ahlaki ekonomiyi savunur.

Bu program 19. ve 20. yüzyıllarda dünyanın dört tarafında son derece güçlü bir biçimde savunulmuştur. Milliyetçilerin, faşizm cinneti sonrası istemeye istemeye, zorunlu da olsa siyasal liberalizmle girdikleri ideolojik uzlaşmayı artık sürdürmeme konusundaki niyetlerini yüksek perdeden, açıkça dile getirmeye başladığı (Orban, 2014; Putin 2019) bir dönemde ulusal siyasetin liberallerin ve kozmopolitlerin iddia ettiğinin aksine milliyetçiliğe indirgenemeyeceğini özellikle hatırlamaya ihtiyaç duyduğumuzu düşünüyorum. Tarihsel deneyim, milliyetçiliğin programına tamamen karşı bambaşka bir ulusal siyasetin mümkün olabildiğini göstermiştir.

19. ve 20. yüzyıl radikal hareketlerine ve milliyetçiliklerine ilham kaynağı olmuş, Çarlık Rusya'sını adeta sallamış narodnizm, temelde anarşizan-sosyalizan halkçı bir akımdır. Plehanov gibi Marksistlerle de Bakunin ve Kropotkin gibi anarşistlerle de etkileşim içinde olmuş Rus narodnizmi sonuç itibarıyla ne Anarşizmle ne de Marksizmle tanımlanamayacak özgün bir siyasal ve ideolojik platform oluşturmuştur. Bu özgünlük temelde Rusya gibi kapitalist sanayileşmenin çevresindeki bir ülkedeki sosyalizm mücadelesi-

nin meselelerinin kapitalist sanayileşmenin merkez ülkelerindeki benzer bir mücadelenin meselelerinden farklılaşmasından ileri gelir. Sosyalizmi kurmak için kapitalist sanayileşmenin yaratacağı yıkımlara katlanmak zorundalığını kabul etmeyen ama sosyalizm ülküsünden de vazgeçmeyen Rus narodnizmi böylece sosyalizmi Avrupa tarihinin özgün güzergâhının ortaya koymuş olduğu bir imkân olarak görmeyi reddetmiş (Walecki, 2009: 599-602) ve sosyalizmi yeniden kavramsallaştırmıştır. Sosyalizmin, üretkenlik, verimlilik ve dolayısıyla bir sanayileşme meselesi olmadığını, esasen cemaat ve onun dayanışmacı-ortaklaşmacı değerleri etrafında örgütlenen bir toplumsallık meselesi olduğunu ileri süren Rus narodnikleri geleneksel köy komünlerine (*obshchina*) dayanan bir sosyalizm mücadelesinin davasını gütmüşlerdir. (Berlin, 1994: 210-237; Venturi, 1960).

20. yüzyılın en önemli ulusal kurtuluş mücadelelerinden biri olan Hindistan ulusal kurtuluş mücadelesinin liderlerinden Mahatma Gandhi'nin temsil ettiği akımı da yine bu anarşizan-sosyalizan halkçı siyaset tipinin içine yerleştirmek mümkündür. "Modern devlet bürokrasisini ve sınai kapitalizmi benimseyelim ki sömürgecilere karşı durabilelim" diyenleri karşısına alan Gandhi, sömürgeciliğin tekniklerini ve yöntemlerini benimseyerek Hindistan'ın değil olsa olsa İngilizistan'ın kurulabileceğini söyler (Gandhi, 2009: 28). Sömürgeciliğe karşı öz-yönetim ve kendine yeterlik mücadelesinin sadece siyasal bağımsızlıkla sınırlanamayacağını ve ahlaki, düşünsel ve ekonomik alanlara da yayılması gerektiğini ileri sürer Gandhi. Bu yüzden, arzu merkezli bir yaşam tarzına karşı ahlaki öz denetimi, kente karşı kendi kendine yeten köyler fikrini, sınai kapitalizme ve üretimde makineleşmeye karşı zanaatkâr emeğini ve güçlü merkeziyetçiliğe karşı gevşek biçimde örgütlenmiş bir ulusallığı savunur (Gandhi, 2009). Gerçek bir Hindistan ancak böyle kurulabilecektir.

20. yüzyılın en önemli devrimci dinamiklerinden biri olan Afrika ulusal kurtuluş mücadeleleri de, ulusa, sosyalizme, ulus ve sosyalizm arasındaki ilişkiye dair milliyetçilik ve Marksizm-Leninizmin önermelerine alternatif perspektiflerle motive olmuştu. Bu alternatif perspektiflere en çarpıcı iki örnek olarak Frantz Fanon ve

Julius Nyerere'yi gösterebiliriz. Fanon için ulus ve ulusal kültür bir gerçeklik değil, bir imkândır, zira sömürgecilik geleneksel kültürünü tarumar ettiği ve değersizleştirdiği sömürge halkını, tarihi, geleneği ve kişiliği olmayan "yerli"ye indirger (Lazarus, 1999: 86). Yerli, sömürgeciliği ve dolayısıyla kendini olumsuzlama süreci içinde sömürgeci iradeden özerkleşir, özgüvenini ve özsaygısını kazanır ve nihayet ulusallaşır. Fanon'a göre uluslaşma ve sömürgesizleşme bir ve aynı şeydir (1968: 51). Tanı(n)mayı merkeze koyan bir radikal hümanizm tarafından yapılandırıldığından Fanoncu ulusal kurtuluş siyaseti esasen tikelci ve içe dönük değil, enternasyonalist ve evrenselci bir siyasettir. Afrika ulusal kurtuluş mücadelelerinde özgün bir yeri olan diğer isim 1960'lar ve 70'ler boyunca Tanzanya'da devlet başkanı olarak görevde bulunan Nyerere'dir. Nyerere özetle şu soruyu ortaya atmaktadır: Sosyalizm istiyoruz ama kapitalist aşamadan da geçemeyiz/geçmek zorunda değiliz. Bizim toplumumuz hâlihazırda kolektif kültüre dayanan ve derin sınıfsal yarılmaları olmayan bir toplum. Acaba kapitalist aşamayı es geçip sosyalizmi toplumumuzun temelini oluşturan geniş aile (*ujamaa*) üzerine bina edebilir miyiz (Nyerere, 1968)? Neden kapitalist yıkımı yaşayalım, neden kapitalizme hak etmediği bir statü atfedelim ki demektedir Nyerere. Nyerere'nin arayışı, Afrika sosyalizmi olarak ifade edilen, milli bir sosyalizm diyebileceğimiz, yani Avrupa-merkezci sosyalizm tasavvurunu benimsemenin savaşarak kovulmuş Avrupa sömürgeciliğini bir başka düzeyde geri çağırmak olduğunu bilen ve sosyalizmi milli bir ihtimal olarak görmeye çalışan arayışın en radikal örneklerinden biridir.

Almanya deneyiminin bu yazıda ileri sürülen argümanı çürüttüğü düşünülebilir. Öyle ya, Nazizm, sınai kapitalizme karşı Alman toplumunun geleneksel harmonik yapısına, doğayla uyumuna, zanaatkâr üretimine duyulan nostaljide temellenen bir tepkiselliğin ifadesi olan Alman halkçılığının içinden çıkmamış mıdır, onun evladı değil midir? Alman halkçılığı Nazizmi önceleyen bir proto-faşizm örneği değil midir? Milliyetçilikten ayrı bir ulusal siyaset tanımlamak da nedir? Bu tarz bir itiraz bu yazıda ileri sürülen argümanın vurguladığı ulusal siyasetler arasındaki ayrımın neden önemli bir ayrım olduğunu daha ince bir şekilde ifade etmek ge-

rekliliğini ortaya koyar. Şöyle ki: Belirli bir soyutlama düzeyinde birbirinden net bir biçimde ayırabileceğimiz anarşizan-sosyalizan halkçılığı ve milliyetçiliği gündelik ve somut düzeyde birbirinden ayırmak her zaman o kadar kolay olmaz. Ne de olsa iki siyaset de ulus merkezli olmaklıklarıyla ulus-çu siyasetlerdir, benzer bir terminolojiyi paylaşırlar ve somut tarihsel bağlamlarda çeşitli düzeylerde melezleşebilirler. Örneğin faşizm ulusal cemaati (volksgemeinschaft) yüceltmek ve savunmakla özdeşleştirilir; "köklü olmak", "köksüzlük" gibi kavramlar akla hemen faşizmi getirir. Oysa faşizme özgül karakterini veren şey ulusal cemaate meftunluğu değildir. "[F]aşist ideolojinin… sahici cemaat ve toplumsal dayanışma özleminde… faşist… ya da 'gerici', vs… hiçbir yan yoktur" (Zizek, 2011: 261). Pekâlâ, popülist-halkçı hareketler de ulusal cemaat fikrini, "köklü olmak", "köksüz olmak" gibi kavramları ağızlarından düşürmezler. Zira ulusal cemaat, kapitalist modernite tarafından sersemletilmiş, ortada sahipsiz güvencesiz bırakılmış kitlelere lazımdır (Jusdanis, 2001), gerçek bir ihtiyacı ve özlemi ifade eder. Faşizme özgü olan unsur, cemaat ve dayanışmaya duyulan ihtiyacı özgürlük ve birey düşmanı bir tekçiliğe indirgeyerek istismar etmesindedir.

Alman halkçı hareketinin ana gövdesinin Nazizme evrilmesini bünyevi bir zorunluluk, ulus merkezli siyasetin kaçınılmaz bir sonucu olarak görenlere Alman halkçı hareketinin bir kanadının özellikle Birinci Dünya Savaşı öncesindeki ekolojist vatan (*heimat*) tahayyülünü hatırlatmak gerekir. 1880'lerden itibaren Almanya'nın sayısız kasabasında ve şehrinde vatan kavramına sürekli göndermede bulunan ve küçük-burjuva kesimler tarafından örgütlenen güçlü ekolojist hareketler ortaya çıkmaya başlar. Bu halkçı-ekolojist hareketler Almanlığın içinden ve vatan toprağının kutsallığına göndermeyle konuşmakla birlikte Nazizmle neticelenmesi kaçınılmaz bir proto-faşist karakter taşımazlar. Sınai kapitalizme ve merkeziyetçiliğe karşı olan bu hareketler için vatan son derece somut bir içeriğe ve yerel bir bağlama sahiptir (Applegate, 1990). Sınai kapitalizmin yaşam alanlarını tahrip edici etkilerine karşı mücadele eden bu hareketlerin en örgütlü ve büyük olanının adının vatan savunması (*heimatschutz*) olması da şaşırtıcı değildir (Rollins, 1997). Bu halk-

çı-ekolojist hareketlerin vatanı, ulusun özel mülkiyetinden fazlasını ifade etmeyen bir soyutluk ve siyasal coğrafyadan ziyade ekolojik bir maddiliğe ve yerel bir somutluğa işaret ediyordu. Dolayısıyla, bu halkçı ekolojist hareketlerin nasyonal sosyalizme evrilmesi söylemsel bir sürekliliğin değil, Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte siyasal alanın ve vatan tahayyülünün militaristleşmesiyle ortaya çıkan bir söylemsel kesintinin ürünüdür (Lekan, 2004: 12-13). Alman halkçı hareketleri savaş öncesinde Almanlıkla vatan toprağı arasında kurdukları ilişkiyi coğrafya, ekoloji ve estetik üzerinden izah ediyorken, savaşla birlikte bu ilişki biyoloji ve ırk üzerinden anlatılmaya başlanmıştı (2004: 167-168).

Aslında Tanzanya'ya, Hindistan'a, Rusya'ya, Almanya'ya kadar da uzanmaya gerek yok. Öcalan›ın özellikle yakalandıktan sonra ileri sürdüğü fikirler, tarihsel olarak tanımlayacaksak, anarşizan-sosyalizan bir popülist arayışın son örneğidir. Öcalan, hapishane yazılarıyla ulus ve sosyalizm arasındaki ilişkiye dair Marksist-Leninist şemayı terk etmiştir. Ancak bu terk edişte Kürt hareketinin üzerindeki Marksist fazlalığı atan bir Kürt milliyetçisini görmeyiz. Öcalan, hapishane yazılarıyla birlikte ulus ve sosyalizm arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamış ve bunu yaparken de anarşizan-sosyalizan bir halkçı çizgiye gelmiştir. Bu yazılar, sınai ve tekelci kapitalizme, kentleşmeye, ekolojik yıkıma, bireycileşmeye, ulus-devlet tekçiliğine ve merkeziyetçiliğine karşı çıkan ama bu karşı çıkışı Kürtlüğü üstlenen, Kürtlüğün ve Kürt tarihinin içinden bir konumdan yapmaya çalışan bir halkçı arayışı yansıtır. Öcalan'a göre (2004: 131), Marksizm-Leninizmin ulus ve kapitalizm arasında kurduğu içsel bağlantı ve ulusun bünyevi olarak kapitalizmi ve devleti çağırdığı iddiası kesinlikle savunulamaz: "Toplumlarda klan, kabile, aşiret, milliyet ve millet şeklindeki süreç kendine özgü bir diyalektiğe sahiptir. Sınıflı toplumun ürünü olarak doğmazlar." Öcalan, cemaat ve devlet arasındaki yapısal bağdaşmazlığı, yani "doğal toplum" ve onun "komünal toplumsal değerleriyle" devlet arasındaki çatışmayı kendi tarih anlatısının merkezine koyar (2004: 87-88) ve insanlık tarihini demokratik ekolojik toplumun/doğal toplumun tarihsel biçimleri olan klan, kabile, aşiret, milliyet ve millet ile devlet arasındaki çatışmanın tarihi olarak anlatır. Yani Öcalan'a göre (2004:

131) ulusun devleti olmaz; "devlet her zaman ulusal bir azınlığın emrinde ve hizmetindedir." Öcalan milliyetçi olmayan radikal bir Kürt ulusal siyaseti tanımlamaya çalışmaktadır. Kürt hareketinin kendi programını tatbik etme alanı bulduğu Rojava'da gördüğümüz devletsiz bir toplum inşası siyasetinin (Üstündağ, 2016) temel omurgasını işte bu anarşizan-sosyalizan halkçılık oluşturmaktadır.

En genel düzlemde tanımlayacak olursak, anarşizan-sosyalizan halkçılık, ulusun, kapitalizmi ve devleti kategorik olarak çağırıp çağırmadığı sorusuna net bir hayır cevabı vermekle kalmaz, ulusun bir cemaat oluşunun onu kapitalizm ve devlet tarafından asla tümüyle zapturapt altına alınamaz kıldığını ileri sürer. Ulus, kapitalist modernitenin cemaatleri köksüzleştirdiği, yersiz yurtsuz kıldığı, kimliksizleştirdiği, atomize ederek ve sınıfsal hatlar boyunca parçaladığı bir dönemde cemaat fikrini ayakta tutarak kaybolanın, kaybedilmekte olanın adını koyabileceğimiz, davasını güdebileceğimiz, hesabını sorabileceğimiz, kapitalizm sonrası bir temelde ihyası için mücadele vereceğimiz bir platform, bir perspektif sunar. Dolayısıyla, anarşizan-sosyalizan halkçılık, bizleri ulus ve sosyalizm arasındaki ilişkiyi içsel bir ilişki olarak düşünmek, bu ilişkiye dair bilindik araçsalcı-stratejik Ulusların Kendi Kaderini Tayin Hakkı kavrayışının ötesine geçmek, sosyalizmi burjuva modernliğini içerip aşmakla tanımlayan Avrupa-merkezci tahayyülü sorgulamak hususlarında teşvik eder.

Başta sorduğumuz soruya geri dönebiliriz: Nejat Türklüğün özeleştirisini Kobani'de değil de Türkiye'de verecek olsaydı nasıl bir yol tutması icap ederdi? Türklüğü devletten boşayan ve fakat hala Türklüğü açıkça üstlenmekte ve Türklüğün içinden konuşmakta ısrarlı radikal bir özeleştirel yurtsever Türk siyaseti önümüze nasıl perspektifler koyardı? Bu sorulara verilecek tatminkâr yanıtların Rojava siyasetine de ilham veren anarşizan-sosyalizan halkçı geleneğe sahip çıkan bir Türk halkçılığı inşasının önündeki gerçek meseleler üzerine etraflı bir tefekkürde saklı olduğunu düşünüyorum. Şimdilik sadece bir temel hususun altını çizebilecek durumdayım. 19. ve 20. yüzyılda anarşizan-sosyalizan halkçı tasavvurları mümkün kılan en büyük faktör devlet ve kapitalizm dışı toplumsallıkların, yerel cemaatlerin, kırsal hayatın, küçük mülkiyetin güçlü olma-

sıydı. Rus popülizmi *obshchina* denilen köy komünü üzerine kurulu kolektif kültür içinden bir yol aramaktaydı, Afrika sosyalizmi ve Nyerere akrabalığın, geniş ailenin dayanışmacı ve eşitlikçi yapısına referansla konuşmaktaydı. Keza Kürt hareketi Kürt toplumunun hala diri sayılabilecek geniş aile gibi geleneksel yapılarına referansla milli bir sosyalizm arayışını sürdürüyor. Peki, Türklük anarşizan-sosyalizan bir Türk halkçılığına benzer toplumsal imkânlar sunuyor mu? Türk milliyetçiliği, Türklüğü coğrafyadan ve tarihten soyutlamakta, egemenlik imleyen bir boşluğa indirgemektedir. Bu indirgeme 80-90 senedir hükmünü icra etmekte, kalkınmacı bir fetişizmle coğrafyayı düzlemekte, tarihi bir mite dönüştürmekte ve cemaatleri çözmektedir. Dolayısıyla anarşizan-sosyalizan bir Türk halkçılığının toplumsal imkânları hayli zayıflamış durumda. Ancak aynı zaman dilimi paradoksal bir gelişmeye de şahitlik etti. Türklüğün devlet ve kapitalizm dışı toplumsallıklarının (mahalle, köy, çarşı, geniş aile, akrabalık) tahrip edildiği süreçte Türklük bir kimlik olarak inşa edildi. Ya da daha doğru bir ifadeyle, Türk ulus-devleti, bugün geri dönüşlü bir biçimde Türk etnikliği ya da toplumsallığı olarak tanımlayacağımız yaşam-dünyalarını tasfiye ederek Türk ulusal kimliğini bugün bu topraklardaki en güçlü ve kapsayıcı "biz" olarak inşa etti. Netice: milliyetçi olmayan radikal bir Türk yurtsever siyaset esasen muhafazakâr bir siyaset olamaz, çünkü Türklük adına muhafaza etmeye değer pek az şey kalmış durumda. Bugünün Türk'ü Fanon'un "yerli"si gibi tamamen düşürülmüş ve kişiliksizleştirilmiş bir iktidar nesnesinden pek de fazlası değildir. Öte yandan, buradan kalkarak Türklüğü bir kenara koymak da kolay değildir. "Biz" merkezli, cemaat merkezli bir siyaset bağlamsız ve tarihsiz bir siyaset olmayacaksa, "bizi" kafasına göre tanımlama hürriyeti olamaz, kendi konuşma ve eyleme konumunu kendi dilediği gibi belirleyemez. Akrabalığın, aşiretin, mahallenin, konu komşuluğun, köyün, çarşı pazarın çözülüşünde bir beden olarak çöken cemaat ancak bir ruh ve tahayyül olarak dahi olsa sönmeye yüz tutmuş bir köz misali "Türk milletinde" mevcuttur. Bir hayal gerçeksiz ne kadar ayakta durur, bu köz yeniden ateş alır mı denemeden bilmek mümkün değildir.

Kaynakça

Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press.

Ahıska, M. (2010) *Occidentalism in Turkey: Questions of Modernity and National Identity in Turkish Radio Broadcasting*, London and New York: I. B. Tauris Publishers.

Alonso, A. M. (1994) "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity", *Annual Review of Anthropology*, 23 (1): 379-405.

Anderson, B. (2006) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.

Applegate, C. (1990) *A Nation of Provincials: The German Idea of Heimat*, Berkeley: University of California Press.

Benjamin, J. (1990) "An Outline of Intersubjectivity: The Development of Recognition", *Psychoanalytic Psychology*, 7 (Suppl): 33-46.

Berlin, I. (1994) *Russian Thinkers*, London: Penguin Books.

Berman, M. (1983) *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*, London: Verso.

Bhabha, H. K. (1990) "DissemiNation: time, narrative, and the margins of modern nation", Bhabha, H. K. (der.), *Nation and Narration* içinde, Londra ve New York: Routledge, 291-322.

Bodin, J. (1992) *On Sovereignty: Four Chapters from The Six Books of the Commonwealth*, J. Franklin (der.), Cambridge: Cambridge University Press.

Chakrabarty, D. (2002) *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studie*s, Chicago: The University of Chicago Press.

Chatterjee, P. (1986) *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, London: Zed Press.

Chibber, V. (2013) *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, London and New York: Verso.

Engels, F. (2010) *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, New York: Penguin.

Erdoğan, R. T. (2017) "Iraklı ve Suriyelilerin Bir Kısmını Vatandaşlığımıza Alacağız", http://t24.com.tr/haber/erdogan-irakli-ve-suriyelilerin-bir-kismini-vatandasligimiza-alacagiz,381548, indirilme tarihi: 30 Mart 2017.

Fanon, F. (1968) *The Wretched of the Earth*, New York: Grove Press.

Gandhi, M. K. (2009) *Hind Swaraj and Other Writings*, A. Parel (der.), Cambrid-

ge: Cambridge University Press.

Giddens, A. (1987) *The Nation-State and Violence: Volume Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Cambridge and Oxford: Polity Press.

Guha, R. (1988) "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", Guha, R. ve G. C. Spivak (der.), *Selected Subaltern Studies* içinde, New York: Oxford University Press, 37-44.

Haldun, İ. (2016) *Mukaddime*, çev. S. Uludağ, İstanbul: Dergah.

Hechter, M. (2000) *Containing Nationalism*, New York: Oxford University Press.

Herf, J. (1984) *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge: Cambridge University Press.

Herzen, A. (1956) *From the Other Shore and The Russian People and Socialism*, London: Weidenfeld and Nicolson.

Jusdanis, G. (2001) *The Necessary Nation*, Princeton: Princeton University Press.

Kalsen, E. S. (2016) *Bu Halk Bu Vatan Bizim: Kahrolsun Emperyalizm*, İstanbul: Boran Yayınları.

Karatani, K. (2014) *The Structure of World History: From Modes of Production to Modes of Exchange*, Durham ve Londra: Duke University Press.

Kitching, G. (1982) *Development and Underdevelopment in Historical Perspective: Populism, Nationalism and Industrialization*, London: Methuen.

Küçükaydın, D. (2017) "OHAL ve KHK'ların Ekonomi Politiği", https://demirden-kapilar.blogspot.com/2017/05/ohal-ve-khklarn-ekonomi-politigi.html, indirilme tarihi: 15 Mayıs 2017.

Lazarus, N. (1999) *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lefort, C. (1986) "The Logic of Totalitarianism", J. B. Thompson (der.), *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* içinde, Cambridge, MA: MIT Press.

Lekan, T. M (2004) *Imagining the Nation in Nature: Landscape Preservation and German Identity, 1885-1945*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Malkki, L. H. (1997) "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees", Gupta, A. ve J. Ferguson (der.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology* içinde, Durham, N. C: Durham University Press, 52-74.

Marx, K. ve F. Engels (1969) *Marx/Engels Selected Works, Vol. One*, Moscow: Progress Publishers.

Nyerere, J. K. (1968) *Ujamaa: Essays on Socialism*, London: Oxford University Press.

Orban, V. (2014) "Full text of Viktor Orbán's speech at Băile Tuşnad (Tusnádfürdő) of 26 July 2014", http://budapestbeacon.com/public-policy/full-text-of-viktor-orbans-speech-at-baile-tusnad-tusnadfurdo-of-26-july-2014/10592, indirilme tarihi: 25 Nisan 2017.

Öcalan, A. (2004) *Bir Halkı Savunmak*, İstanbul: Çetin Yayınları.

Öcalan, A. (2012) "Demokratik Komünal Ekonomi", http://www.pkkonline.net/tr/files/books/demokratik_komunal_ekonomi.pdf, indirilme tarihi: 25 Mart 2017.

Putin, V. (2019) "Vladimir Putin says liberalism has 'become obsolete'", https://www.ft.com/content/670039ec-98f3-11e9-9573-ee5cbb98ed36, indirilme tarihi: 1 Temmuz 2019.

Rollins, W. H. (1997) *A Greener Vision of Home: Cultural Politics and Environmental Reform in the German Heimatschutz Movement, 1904-1918*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Schmitt, C. (2005) *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. E. Zeybekoğlu, Ankara: Dost.

Thompson, E. P. (1971) "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past & Present*, (50): 76-136.

Tilly, C. (2001) *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu: 990-1992*, çev. K. Emiroğlu, Ankara: İmge.

Tönnies, F. (2001) *Community and Civil Society*, J. Harris (der.), Cambridge: Cambridge University Press.

Tunçay, M. (1981) *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara: Yurt.

Turner, V. (1990) "Liminality and Community", Alexander, Jeffrey C. ve S. Seidman (der.), *Culture and Society: Contemporary Debates* içinde, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 147-154.

Üstündağ, N. (2016) "Self-Defense as a Revolutionary Practice in Rojava, or How to Unmake the State", *South Atlantic Quarterly*, 115 (1): 197-210.

Venturi, F. (1960) *Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*, New York: Knopf.

Walecki, A. (2009) *Rus Düşünce Tarihi: Aydınlanma'dan Marksizme*, çev. A. Şenel, İstanbul: İletişim.

Williams, R. R. (1997) *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley: University of California Press.

Zimmerman, M. E. (1990) *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art*, Bloomington: Indiana University Press.

Zizek, S. (2011) *Kırılgan Temas: Slavoj Zizek'ten Seçme Yazılar*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis.

III.

Türkiye Sol Tarihi

Menkıbevî İmge ve Gerçek: Anlam Kaydırmacalı 71 Devrimciliği

Metin Kayaoğlu

Başlangıç

Menkıbe, en iyi yorumla bir 'simülasyon'dur. Ortalama yorumun kötümser gerçekçisini tercih edersek, onun bir 'online kafadarlar oyunu'ndan başka bir şey olmadığını söylemek durumundayız.

2013'ün ilk aylarında yazılmasıyla, birkaç ay sonra patlayacak ve ülkenin ilk genel ayaklanması sayılması gereken Gezi Ayaklanması'nın heterojen gençlik profillerinin önemli birini temsil etmektedir bu broşür. Olumlu özellikleri ve yönelimleri, sorunları ve açmazlarıyla birlikte, geride kalan onyılın politik ortamının bazı parıltılı ve zehirli köpüklerini görmek yanında, derin arayış içindeki dip akıntılarını da çıkarmak mümkün olmaktadır *Menkıbe*'den.

Menkıbe, Gezi Ayaklanması'ndan bu yana tazelenen bir özelliği, Türkiye sol hareketinin 'uygarlaşmış Batıcı' kesimlere dayanmasının yapısal bir sorun olduğunu duyan bir birikimin eseridir. (Gerçi, tarih sol hareketi yine aynı havzaya sürüklemiştir.) *Menkıbe* bu boşluğa laf yetiştirmektedir. Örgütlü sol hareketin civarında ve içindedir, ama kendini onunla bağlamaya da razı değildir. Kürdistan Hareketine kesin eleştirileri vardır, ama dinamiğine ilgisiz kalmaya da gönlü razı olmamaktadır.

Menkıbe'nin, *Suphi Nejat Ağırnaslı*'nın 'giderken' yazdığı mektupta da olduğu üzere, Türkiye'de devrimin ancak toplumsal eksen değiştirmekle mümkün olabileceği düşüncesinin değeri toprak altındaki altın gibidir. Bu düşünce, Türkiye'de 1930'lardan ve 1971'den beri dillendirilir, ama bir türlü pratik sonucuna ulaşamaz. *Menkıbe*, bu

döngüden çıkamadığı için Türkiye'de devrimciliğin bir idare-i maslahatçılığa dönüştüğünü döne döne vurgular.

Nitekim, tam da merkezsiz bir dönemin eseri olduğunu kanıtlarcasına, sırf yeterince güçlü bir çekim merkezi bulamadığı için dolaşan varlığı, ışığa koşan gece kelebekleri gibi, yeterince çekim bulduğunda koşa koşa gidecektir.

Bu ortamda, asıl eksikliğin Kürdistan'a gitmek olmadığını bilmektedir. Bu-taraflarda, bu-tarafa özgü, bu-tarafın dinamiği içinde ve bu-taraflı bir şeyler yapmak gerekmektedir. Bu-taraftaki "demokratik" ve liberal muhalefeti de lanetle anmakta beis görmemektedir. Bu, Kürt Hareketiyle dayanışma şeklinde cereyan etse de…

Menkıbe'nin, solu sarıp sarmalayan "EZLN hayranlığına" uzak oluşu, "Wallstreet'i işgal et!" maskaralarının etkisine kapalı oluşu, "Öcalan'ın hegemonik siyasete karşı olduğunu anlatırken bir yandan da KCK sisteminin mimarı oluşu"na ilişkin uyarısı, "Bugünkü 'doğrusal tarih anlatısı' eleştirileri altında mutlak bir belirsizliği öğütleyenleri" reddetmesi, "steril 'anti-kapitalizm'[in] de, 'çok kültürcülük'[ün] de yapısal bir tahlilden yoksun, [yani lanetlediği anlamda] demokrat" olduğunu ileri sürmesi gibi hususlar önemle vurgulanmalıdır.

Fakat *Menkıbe*, öngördüğü çıkış için gerekli olduğunu bilmesi beklenen ideolojik, toplumsal ve politik merkezleşme konusunda sorunludur. İdeolojisini verili ideolojik ortamın kovuklarında, çatlaklarında bulmak gerektiğini yazar. Bunun anlaşılır bir duyarlık olduğu reddedilemez; ne olursa olsun, içinde olunan ortamla bağlantı kurmak zorunludur.

Menkıbe, Türkiye'deki yetmezliğin yarattığı dağınıklığı, o atmosferde büyüdüğü için nesnel ve öznel olarak içselleştirmiş bir gençlik tipinin düşünce dünyasının –elbette ortalama değil özgül bir– yansımasıdır. Dağınıklığın, merkezsizliğin aşılamayacağı bilgisiyle sezgisi birleşmiş, dağınıklığa ilişkin dolaşımda olan teorilerle ilişkilenilmiş ve *Menkıbe* ortaya çıkmıştır.

Menkıbe, Kürdistan Özgürlük Hareketi'nin güç yetiremediği için iktidarı istememeye ve bunu teorize etmeye yöneldiğini isabetle vurgular. Ama kendisinin de aynı durumdan mustarip olduğunu söylemeliyiz. 'Eski dönemler'in istekte ve hedefte azla yetinmeyen kudretli havasından uzak, hatta onu eleştirerek dışlayan bir yakla-

şım inşa etmeye yönelmiştir. O tuhaf "komünist örgüt"ü bunun tipik belirtisidir. Var olan ama olmayan, adressiz, kurumsuz, yönergesiz, taktiksiz bir hayal ya da kendi diliyle, "tasavvur". *Menkıbe*'ninki henüz gelişmemiş bir dünyadır. Sorunlar taşıdığı bünyesiyle gelişmeye, serpilmeye hazırlık yapmaktadır.

Menkıbe, söz konusu açmazı çözmek için, ama çözememeyi neredeyse garantileyerek ve kendini aldatarak umarsızca iki sapma yaşar. Eksikliğin gücünün gerilimi, onu iki alana ilişkin gerçeklikten kopmaya yöneltmiştir. Bunlardan biri, somut iki toplumsal kesimdir: "Ogün Samastlar" ve "Ayşe Paşalılar". Öteki, sözün büyüsüne kaçıştır. *Menkıbe*, bir büyü kitabıdır.

Bunları -basılı- *Menkıbe*'nin kapağından başlayarak izleyebiliriz.

Arka kapak yazısı, "fark"ını değil, tam iddia ettiği ve istediği gibi "bambaşka"lığını şoke edici şekilde gösterir: *Menkıbe*, "Ayşe Paşalı'da Deniz Gezmiş'i görme girişimidir!"

Menkıbe'nin yolunun tıkalı olduğunu bu cümlecik simgeliyor. Kocası tarafından öldürülen, "kadın cinayeti" kurbanı Ayşe Paşalı ile devlet tarafından öldürülen Deniz Gezmiş'i hangi "kısa devre" özdeşleştirebilir! Hangi çılgın, Ayşe Paşalı'da Deniz Gezmiş'i görebilir!

"Statükoya ve iktidara âşık bir sol"dan söz ediyor arka kapak yazısı. Statükoya aşkı lanetlemede "iştirak" edilebilir *Menkıbe*'ye. Ama "iktidar aşkı" sözü, 'iktidar olmaya aşkı' da kapsar ve burada ayrım yapmak zorunludur. Sol, cari iktidara mı âşıktır; iktidar olmaya mı? *Menkıbe*, bu ikisi arasında bir ayrım yaptığına ilişkin bir belirti vermez. Öyleyse, politik yordam olarak, *Menkıbe*'de, yaygın libertaryen örneklerden birini gördüğümüzü söyleyebiliriz. *Menkıbe*'nin zarfıyla sorunumuz bitmedi.

"Bu broşürle ne haliniz varsa görün" diyor okurlarına iç kapağında. Hiçbir sorumluluk, bağlantı, 'örgütleme' yükümlülüğünde bulunmuyor. Bu zihniyeti biliyoruz; zamane libertaryenizmi, eski zamana özgü 'vesayetçi merkeziyetçiliği' bu şekilde mahkûm ediyor.

Menkıbe'nin başlangıcındaki mesaj, metnin tamamen alıcıya emanet edilmesi, herhangi bir ulaşım olanağı tanımaması, alıcıyı kategorik olarak iletişimsiz bırakarak ayırması, aslında onun tarihsel işlevini göstermeye adaydır.

Tarihsiz olarak alındığında, 'zamanımıza özgü' diyebileceğimiz sistemsiz ve kendini bağlamayan zihni ve politik yönelim tarzının tipik bir simgesi gibi duruyor. Fakat, Ağırnaslı'nın devrimci tarzda şehitliği, *Menkıbe*'yi, Türkiye'de devrimcilik teriminin kullanımının onsuz olamayacağı 71 devrimciliğine kopmaz bağlarla bağlamıştır.

Yazılışıyla yazarının Kobane'de ölümü arasındaki süre, *Menkıbe*'nin kaderini çizmektedir. *Menkıbe*, artık yazıldığı zamanki metin değildir; o, yazarının yaşamıyla özdeşleşmiştir ve "okura" artık, yazarının istediğinden çok daha fazla ya da hiç istemeyeceği türden bir serbestlik tanımaktadır.

***

Menkıbe, bir büyü kitabıdır. Gereçlerini, çok sık yinelenen, farklı bağlamlarda kurulan birtakım sözcükler oluşturuyor. Seküler bir ifadeyle, dil oyunları oynadığı da söylenebilir. Çağrışımlı ya da imgesel anlam kaydırmaca oyunu oynuyor sayfalar boyunca. İç savaş, devrim, gerilla, komünizm, örgüt, kurum terimleri bu oyunun kurbanlarından…

Başlığından başlayarak, terimlerin kökeni ve her bir dil evrenindeki anlamı üzerine onca durması, cümlelerini sözcüklerin ses ve anlam benzerlikleri üzerine kurması, eski bir skolastik tarzdır ve söze gerçeği doğurtma işlemidir.

Menkıbe, muhalif kültürün söylem radikalizminin ve radikalizmi söylemde kurma ve tüketme yöneliminin bir görünümü olarak geri dönüyor ve bizatihi bu yönelimi ve içinde olduğu ama çıkmaya da çalışmadığı gibi tersine varlığını konsolide ettiği evreni radikal olarak eleştiriyor.

Menkıbe'ye dönük bu değerlendirme, değerlendirmenin kendisine, söz konusu terimlerin imgesinin ulaşılamayacak bir idealizasyonunu inşa etme yükümlülüğü vermiyor. Ama *Menkıbe*'nin kategorik olarak yoksun olduğu bir şeyi, gerçeğin imgesiyle kendisi arasında indirgenemez bir ayrım konulmasını, gerçekle ilişkilenişte zorunlu bir işlem olarak görmeyi gerekli kılıyor.

Terimlerle dans, broşürün sonunda kafadarların konuşturulmasında dendiği gibi, bir "artislik"tir. *Menkıbe*'nin tıpkı adındaki büyü

gibi bunlarda büyüsel bir yön vardır. Büyünün somut etkisi olabilir; *Menkıbe* buna bir yol açıyor.

***

'M'evcut, 'm'enkul ve 'm'üşterek komünizm için 'M'enkıbe! *Birikim* dergisinin sol kültür alanındaki hegemonyasına teslim olmuş bir yazı ve düşünüş tarzını izliyoruz *Menkıbe*'de. 'Osmanlıca' denileni dilde zenginlik sanan bir yoldan öte, seçkincilikte berikinden az olmayan bir sözümona halkçılık tarzıydı bu. Egemenlerin bir kesiminden 'kurtulurken', varlığını öteki kesiminin alanına bırakmak şeklinde cereyan ediyor bu tarz.. *Menkıbe*'de bu liberal 'derya içre' olunduğuna ilişkin bir farkındalık da gözlenmiyor üstelik.

Burada, söylemin kurucu mu, yoksa içeriğin anlaşılması için kolaycı ve cezbedici bir hile mi olduğu metinle girişilecek kuralsız bir kavgayla tayin edilecektir. Ancak hevesini dil ve sözcük oyunlarından çıkaran yazım tarzı ile işaret ettiği komünizm arasında bir bağlantı (kısa devre!) varsa, bu kesinlikle onun aleyhine işleyecektir.

Deniz'e sırtını, Ayşe Paşalı'ya yüzünü dönmek

Türkiye'de 1971-72 yıllarında yoğunlaşan ve öznelerini Deniz Gezmiş, Mahir Çayan, İbrahim Kaypakkaya'nın adlarıyla birlikte THKO, THKP-C, TKP/ML örgütlerinde bulan bir olaylar dizisinin tarihsel bir kategoriye karşılık getirilmesine '71 devrimciliği' denir.

Menkıbe'nin kendine pozitif dayanak aldığı tek tarihsel kıstağı 71 devrimciliği oluşturmaktadır. *Menkıbe*, 71 devrimciliğini, komünizme yönelmenin ideal başlangıcı ve "hakikat"i sayar. 71 ile kendini var eden devrimci özgür özne sayesinde yeni bir toplumsallık inşa edilmiş, toplumun ve özdeş olduğu rejimin karşısında başka bir evrenin olanağı ortaya çıkarılmıştır. 71 devrimciliği, onu kurumsallaştırmadan, tekrarlamaya çalışmadan ve yeni özgüllüklerde yeni öznellikler yaratarak izlenmelidir. Bu bakımdan *Menkıbe*'nin anlaşılması ve bir yere oturtulmasında 71 devrimciliği ve onun *Menkıbe*'de ele alınış tarzı belirleyici bir yere sahiptir.

68 değil 71

Menkıbe, öncesi ve sonrasıyla 'diyalektik' bir ilişki kurarak 71 devrimciliğini tanımlayıcı ve pozitif bir kategorinin konusu yapar: "1968'de Dev-Genç, TİP karşısında ne olmaktaydıysa, 1971'e doğru Dev-Genç, 'çıkışı' yapanlar için TİP olmaktaydı!" *Menkıbe*, burada, 71'i, Türkiye İşçi Partisi (TİP) ile değil, çoğu zaman birlikte anıldığı '68' ile devrimci tarzda ayırmaktadır. Bu ayrımda Dev-Genç'in anılması ve 68'e dahil edilmesi vurgulanmalıdır.

Menkıbe'ye göre, 68, o günün kapitalizmini "tadil etmiş" ve Kemalist bir bağlamdan hareket etmiştir. Ama 71 bazı söylemlerine karşın bambaşka bir kozmostadır. 71 devrimcileri, içinden geldikleri ve sosyalizm bakımından daha geri olan 'Milli demokratik devrim' (MDD) tezini de kendi özgüllüklerinden "alımlamışlar"dır. Çok radikal görünen 'Sosyalist devrim' (SD) tezi bir "yaklaşım" iken, MDD bir "pozisyon", yani somut bir konum alıştır ve "Kemalist rejim ile uzlaşır görünen" MDD'ciler olarak 71 devrimcileri "namlularını o devlete çevirecektir".

Söz konusu paradoksallık günümüzdeki birtakım ayrımlarda da izlenir ve günümüzün pek radikal "anti-kapitalistler"i de *Menkıbe*'nin bu şamarından payını alır. Anti-kapitalistler, "şimdiyi aşırı politize ederek politikayı ekonomize" etmektedir. "[B]u yüzden, somut durumlarda anti-emperyalist ve anti-faşistler söylemsel düzlemde demokratlık yaparken eylemsel düzeyde otonomistliğin imkânlarını açabiliyor; otonomistler bu meselelere demokratça bakıp pek de ses çıkarmıyor."

Anti-otoriter yönü bakımından da eleştirilir 68. "Anti-otoritercilik", *Menkıbe*'ye göre düzeni eylemli olarak reddedemeyen bir kudretsizlik ideolojisidir ve 68'in 71'e yönelmeyen niteliği budur. Peki, *Menkıbe*, 71 devrimcilerini otoriter mi bulmaktadır? Hayır, böyle değerlendirdiğine ilişkin hiçbir işaret yoktur *Menkıbe*'de.

Menkıbe'ye göre, 71 devrimcilerinin söylemi, "ulusu tadil etmek"tir. Onlar, söylemsel olarak ne devrimcidir ne de komünist; ama eylemsel olarak, 71, "kurulu düzen ile onun kurulmuş muhalefetinin ötesine işaret etme girişimidir."

"Bambaşka"lık önemli bir başka konuda da yaşanmıştır. Kürt meselesi, 68'de, 'Doğu'nun geri bıraktırılmışlığına' karşı çıkan bir

"kalkınma meselesi" olarak alınırken, artık "Deniz"de "Kürtler" olarak politik yerini bulur. "İbo", "Kemalizme işaret" etmiş, "Mahir" "suni denge, bunalım dönemi ve emperyalizmin içsel olgu olması" üzerinde durmuştur. Tüm bunlar, 71 devrimcilerinin içinde bulundukları anın henüz ortaya çıkmamış kurucu niteliğini gördüklerini göstermektedir.

Menkıbe, 71'in devrimciliğini biricikleştirirken, onu sonraki değil önceki sol ile olgusal veya fiziksel olarak ayrıştıran unsura, 71 devrimcilerinin silahlı olmasına özel bir önem vermez. "1971 çıkışını silahlı mücadeleye indirgemek" onu savunanlar ile karşı çıkanların ortak yanlışıdır. Peki, nedir *Menkıbe* açısından 71'in değeri ve önemi?

'Sonrası' değil, 71

Menkıbe, 71 devrimciliğini öncesiyle ayırırken, sonrasıyla da kuvvetli vurgularla ayırır. 'Sonra'ya, zaman zaman, *Menkıbe*'de rastlanmayan bir şekilde '78' diyeceğiz.

Menkıbe'ye göre, 71, ne 68'in ne de 78'in almaşığıdır. Birbirine karşıttırlar ama buna aldanmamalıdır; zira düzenin evrenselliği içindeki ayrımları temsil eder 68 ile 78. Anti-otoriterliğiyle düzen içinde olan 68'e karşılık 71 sonrası, "kurumsallığı"yla, bir başka anlamda otoriterliğiyle, düzen içindedir.

71, "projeye içkin, projenin konusu ve yazarı, kendisini kuran" özneler yaratan bir anlama sahipken; '78', "mimar değil icracı" özneler yaratır -ne kadar özne iseler. "İlkinde kendi mümkünat alanını yaratan bir 'olay', diğerinde ilkine atıfta bulunan bir icra vardır."

Menkıbe'nin "kurumsal" olana mesafesi hatta karşıtlığı, onu 1976-80 arasında sol hareketlerin 'partisel' yorumuna soğuk kılmıştır. Kurumsallık, "ucu sonu belli görünen (veya öyle gösterilen) bir yol"dur. Bu yoldan devrimcilik çıkmaz. Ama 71 devrimcileri, "ayaklarına kurşun sıkma pahasına yol açmış"tır. Burada, duyarlıkla izlendiği gibi, kurumsal olan, devrimci bireye bir şey ve nitelik "bahşeder". Oysa, 71, başı ve sonuyla öznenin yarattığı, inşa ettiği ve sonu görünmeyen yola girdiği bir süreçtir. Bu süreçte, özne ger-

çekten öznedir; kurumsal olanda ise özne yoktur; basit uygulayıcı ve teknisyen vardır.

Ayrıca, 71'in istismarına ve "kurumsal olarak üretilen temsili"ne mesafeli olmak gerekmektedir. Çünkü kurumsallık, "olanakları kapatan bir işlev görmektedir." Bu, 71'deki kavramların "bugün bir yaklaşım olarak iş görmelerine müsaade etmemek" şeklinde tecelli etmektedir ve bu, ayrıca, bugünkü "ortak mutabakatımızdır".

1980 12 Eylülü'nün arifesindeki bir "kurumsal" örgüt, çocuk yaşında idam edilen devrimci Erdal Eren'in örgütü, cismani olarak çok büyük olduğu "Deniz'in partisi"nden çok daha dardır. *Menkıbe*, söz konusu kurumsal yapının ne kadar küçük olduğunu, devrim iddiası karşısında ne kadar geride olduğunu, "toplumsal çatışmanın tarafı" olmanın ne kadar uzağında konumlandığını anlatır. Buna rağmen "Erdal", olumlu bir figür olarak, söz konusu "kurumsal" yapıya değil "Deniz'in partisine mensuptur".

Kurumsallaşmanın marazları, PKK'nin askeri örgütü HPG'de (Halk Savunma Güçleri) de gösterir kendini. "Kurumsallaşmış HPG'nin ölüleri anlatış tarzı, örgütsel bir anlam üretme çabası ve okumadır. 'Kişilik çözümlemesi' gibi gayet başka ilişkilere kapı aralamış devrimci bir yaklaşım, devlet ile şiddet mübadelesinin yol açtığı milliyetçi kurumsallaşmada bir kes, kopyala, yapıştır tekniğine dönüşmüştür." (Oysa, HPG'nin değil, eski askeri örgüt olan ARGK'nin [Kürdistan Halk Kurtuluş Ordusu] anlatımı da *Menkıbe*'nin hoşlanmayacağı cinstendir.)

Menkıbe'ye göre, "kurumsallık", "örgütleri" "devlet açısından yönetilebilir ve denetlenebilir kılmaktadır." Örgütlerin, 12 Eylül darbesine direnememeleri, kurumsallaşmama değil, bilakis "kurumsallaşma"ları, 71 devrimcilerinde olan bir şeyi kaybetmelerinde yatmaktadır. Kurumsallık, devrimciliği öldürmektedir.

71 Devrimciliği, kurumsal olanın dışına çıktığı için önemlidir. 71, "kurulu düzen ile onun kurulmuş muhalefetinin ötesine işaret etme girişimidir; 1971 muhalif olmakla kopuş girişimidir!" 71 aynı zamanda, "Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulu düzeninin vekili olan aile kurumu"na karşı çıkışın ilk örneğidir. "[A]ilesi gibi olmak, onlar gibi yaşamak istemeyen[ler], kendi hayatlarını ele almış ve asilce ölmüştür."

Bu bağlamda, *Menkıbe*, "siyasetin bir sevk ve idare meselesi olduğu" anlayışına kategorik olarak karşıdır. Bu bir kurumsallık özelliğidir. 71'den sonraki mevcut "kurumsal" "komünist örgütler", "gayet etkin bir sevk ve idare yöntemine sahip"tir ve bu yüzden elbette politik değildir. Bu anlayış, bir "toplumsal tasavvur içermez".

Kurumsallık o denli düzen içi bir hale gelmiştir ki, kurumsal "komünist" partiler, 12 Eylül'ü sorgulamaya kalksa bizzat kendi varlıklarını sorgulamakla karşı karşıya kalacaktır. Zira, "parti" ile "kurumsallık" ve buna karşılık "proje" ile komünistlik neredeyse özdeştir.

Menkıbe, kurumsallığın, "silahlı ve pek de silahlı olmayan örgütler"ce paylaşıldığını ileri sürer. Her şey ve her şey, devletlerle aynı zihniyet dünyasının içindedir. "Silahlı örgütler de, HDK [Halkların Demokratik Kongresi] da [düzenin kurucu bir kavramı olan] demokrasi konusunda mutabıktır."

Kurumsal komünist örgütlerin imkânsız çabası çarpıcı şekilde betimlenir. Bu örgütler, "halk"ın sorunlar yarattığını görürler ve kısa sürede, "komünist olmak için işçici" olurlar. Ama hiçbir şey değişmez. 12 Eylül'e doğru 'halkın sülalesi' denilen örgütlerin, 1980'lerin ikinci yarısında bu kez neredeyse 'proletaryanın sülalesi' haline gelmesini anıyor *Menkıbe*. Oysa bu hikâye tarihsizdir gerçekten *Menkıbe*'nin dediği gibi. İşçi sınıfının tarihteki mümtaz yerini keşfetmekle komünist olunmamaktadır. Komünist nitelik başka bir şeydir. Peki ama ne?

68'i ve 71 sonrasını reddediyor, ama 71 devrimciliğinin hangi özelliğini neden benimsediğini üçüncü kişilerin anlayabileceği terimlerle anlatamıyor *Menkıbe*.

Menkıbe, "Deniz"deki eksiği idealize etmektedir. Deniz Gezmişlerin hedefinin, ancak *Menkıbe*'nin antipati şimşeklerini çeken kurumsal bir örgütlenmeyle gerçekleşebileceğinin, üzerinden geçen onyıllardan sonra anlaşılamaması, bunun karşısına kötü "kurumsallık" örneklerinin çıkarılması, *Menkıbe*'nin bizi 71'in eksiğine hapsetmesi anlamına gelmektedir. Burada, ya 71'in içinde yol alınacak ve "Deniz"den "Mahir"e ve giderek "İbo"ya yönelinecek ve örgüt hedefi vurgulanacaktır ya da 71 tümden kararlı bir tarzda 68'e çekilecektir. *Menkıbe*, hiçbir önemli hükmü olmayan bir 71 /

78 ayrımını esas kabul ediyor ve ancak kısmen savunulabilir bir 71 çıkarıyor ortaya.

Menkıbe'nin kurumsallaşmanın getirdiği donukluğa düşmemek için "program" meselesini de devreden çıkarması anlaşılır. Fakat, Deniz Gezmişlerin pratiğini idealize etmenin *Menkıbe*'ye ne kattığı sorulmalıdır. *Menkıbe*'ye göre, program değil, "bir okuma ve eyleme yöntemi geliştirilmelidir."

Aslında *Menkıbe*, 71'i anlamamayı ve onu idealize ederek bir kez daha anlamamayı, günümüz "anti-faşist ve anti-emperyalistleri"ni değerlendirirken de sürdürüyor. Ona göre, bunlar, "söylemsel düzlemde demokratlık yaparken eylemsel düzlemde otonomistliğin imkânlarını açabiliyor."

Menkıbe, bu yönüyle, devrimci kuruculuk denilen şeyin ortasındaki gerilimin tam üzerinde durmaktadır. Bir yandan, anti-otoritaryenizme kuvvetli bir karşı-duruş sergilemekte, öte yandan, "kurumsal" olana anti-otoriter olduğu gözden kaçamayan bir reaksiyonla saldırmaktadır.

Menkıbe, aynı kurumsal antipatisini Kürdistan Hareketi ve Abdullah Öcalan'dan da esirgemez. PKK'nin kurumsallığına eleştirisini metin boyunca sürdürür.

Bugünün 71'i olarak "kadın sorunu"

Menkıbe'nin geçmiş tarihte yakaladığı halka 71 devrimciliği ise, içinde bulunduğu anda yakaladığı halka "kadın cinayetleri"dir. *Menkıbe*, bu iki halkayı bağlantılandırmaya gayret eder. Bağı, aile kavramı üzerinden kurduğunu göreceğiz.

Aile, *Menkıbe*'de toplumun ve onunla özdeş olan devletin adeta atomik birimidir ve bu atom parçalanmadan toplum / devlet parçalanamaz. Bu birime dönük bozucu, yıkıcı her dinamiğin komünizme ilişkin bir boyutu vardır. 71 Devrimcilerinin ailelerini terk etmesi ve başka bir toplumsal birim yani "topluluk" olarak arkadaşlıklar kurmasını tayin edici şekilde önemser. "Denizler"i örnekseyerek sorar: "[K]adının toplumsal cinsiyet anlamını üstlenmek istemediği için şiddet gördüğü, erkeğin eskisi kadar erkek olamadığı pozisyon değişikliği Denizlerin deneyiminden acaba ne kadar

farklıdır?" Çünkü ikisinde de, "meçhule özlem, hasret vardır ve komünizm ihtimal olarak vardır." "Bir genç kadının gizlice günlüğüne yazdıklarında" bile bu özlem saklıdır. *Menkıbe*, bu sorunun çok derin ve güçlü olduğuna ikna olmamızı kuvvetle istemektedir.

İşte bu yüzden, "Bugün eğer Deniz olunacaksa Deniz'e sırt çevirmek gerekir!" Çünkü "bir daha Deniz olunamaz." 71 bir başlangıçtır; bugünün konjonktüründe 71'i tekrarlamak değil, 71 gibi bir dinamik çıkarmak gerekmektedir. Burada devreye "kadın cinayetleri" girecektir.

Kadın cinayetlerinin, "verili konjonktürü bileştiren her şeyi kesen –Mao'nun deyimiyle– 'başat çelişki'" olduğu ileri sürülür. Kadın cinayetleri ortamında, *Menkıbe*, "kadınların özerklik eğilimlerini, erkekliğin çöküşünü, bir toplumun dağılışını" görür. Burada, "bin[lerce] yıllık toplumsal cinsiyet kurgusu üzerinden tüm bir toplumsal ilişkiler ağını kopuşa ve yeniden kuruluşa sürükleyebilecek bir iç savaş örgütleme"nin olanaklı olduğunu anlatır. "Kadının sorunu, bir kadınlık sorunu değildir [artık], bir toplumun organik yeniden üretimi dahil olmak üzere, devamlılığını yarandır."

Menkıbe'nin 71 devrimcilerine dönük tarihyazımına, onu bugüne bağladığı bağlamdan ve somutluktan yola çıkarak itiraz edilmelidir. 71 devrimcilerinin yaptığı ile bugünün "kadın cinayetleri" ya da Ayşe Paşalı arasında bir bağlantı, 71 aleyhine ve bugünkü 'dinamik' lehinedir. Çubuğun bu denli bükülmesi, *Menkıbe*'nin 71 devrimcilerinde gördüğünün değeri konusunda güçlü kuşkular doğurmaya yeter. Hayır; ne Ayşe Paşalı, ne de *Menkıbe*'nin yazıldığı zamandan sonra kadın cinayetleri tarihine kaydolan bir 'kahraman' olarak Çilem Doğan (Temmuz 2015) dahil hiçbir örnek Deniz Gezmiş ile kıyaslanamaz. *Menkıbe*, anlamlar, düzlemler, kategoriler arasında düz ve çapraz tarzda serbestçe kayabileceğini sanmaktadır. Hindistan'ın, tecavüzcülerini öldürerek dağa çıkan 'haydut kraliçesi' Phoolan Devi ile Deniz Gezmiş arasında bir bağ bulunabilir, ama *Menkıbe*'nin kurduğu bağın sadece kurgusal bir oyun düzeyinde olduğunu söylemek zorunludur.

Kadın cinayetlerinin mağdur kahramanlarının ardından, aile kurumuna karşı komünizmi önceleyen bir ilişkiler ağı çıkmamıştır ortaya.

"Deniz" imajı ve "Mahir" simgesi

Menkıbe'de 71 devrimciliği bir simgedir aslında sadece. Onun için bir altın çağ değil ama 'altın an'dır. *Menkıbe*'nin, 71 devrimcilerinin görüşleriyle ilgilendiği söylenemez. 71 devrimcilerinin görüşleri birer formül, bir menkıbe olmasa da söylencedir! 71 devrimciliğini, kendi kalkışı için kurguladığı tarihsel bir referans olarak görür. Bir simge olarak işlevlenen 71 devrimciliğiyle politik bir karşılaşmadan kaçınır *Menkıbe*.

Deniz Gezmiş, *Menkıbe* için en uygun bir imajdır. Birey nitelikleriyle öne çıkan, insanları cezbeden, kendisi gibi olmaya iten bir "münferit insan". Oysa Mahir Çayan'ın imajıyla ilgili tek belirgin tema, Kızıldere'ye Denizlerin idamını engellemek için gitmesidir.

Mahir Çayan'a gösterilen ilginin öteki temel teması "suni denge" anlayışıdır ve *Menkıbe*'ye çok uyan bir simgedir bu. Ama kesinlikle simgesel bir "Mahir"ciliktir söz konusu olan. Suni dengenin bozulması, kırılmasıdır komünist projenin amacı. Toplumsal yapıdaki bu yapay / görünüşteki dengeyi bozacak bir şeyler yapmaktır aslolan. Verili andaki ezilenler, varlık ve "direnişleri"yle, "demokrasi talepleri"yle, "uzlaşma yönelimleri"yle, "mide-eksenli talepleri"yle -kısaca mücadele yanılsamalarıyla- suni dengenin sürdürülmesinin öğeleridir. *Menkıbe*'nin "Mahir"ciliği, gerillacılık, iç savaş terimleri benzeri bir niteliğe sahiptir; simgesel "Mahir"cilik. Mahir Çayan, suni dengeyi 'gerçek' gerilla savaşıyla bozacaksa, *Menkıbe* bunu çeşitli simülasyonlarla / oyunlarla yapacaktır.

İbrahim Kaypakkaya, *Menkıbe*'ye uygun bir figür değildir. *Menkıbe*'nin Kaypakkaya'da hem devrimcilik hem de kurumsallık görmesi beklenir. Hazzedemeyeceği ölçüde kurumsaldır Kaypakkaya'nın zihniyeti, ama buna karşılık reddedemeyeceği kadar da 71'lidir Kaypakkaya. Kaypakkaya'nın, bir kez daha, *Menkıbe* nezdinde, bir tarih şablonunu bozduğuna tanık oluyoruz. Zaten *Menkıbe* için Kaypakkaya, ezbere yinelenen anti-Kemalizm rumuzuyla anılır sadece.

Menkıbe, "Denizler"in "sonuna kadar milliyetçi" olduğunu söyler; bu, kendi içinde bile çelişkilidir. Oysa, "Deniz"in darağacında "Kürtler" demesini çok önemser. *Menkıbe*, "İbo dahil" olmak üzere,

71 devrimcilerinin bütün paradigmalarının "ulus-devlet eksenli" olduğunu söyler. "1971 çıkışının söylemsel düzleminde ulusu tadil etme bulunur." Bu sav, Kaypakkaya örneğinde geçersizdir. Kaypakkaya için politik coğrafya bir realite olmaktan başka bir hükme sahip değildi. Politik bir gücün çizdiği ve gerçek kıldığı, dolayısıyla veri alınması gereken ama nihai olarak tanınması ve meşru olması akla bile gelmeyecek bir olgu.

Öte yandan, "Deniz'in Kürdü"nün, Malazgirt'te, Çanakkale'de ve Kurtuluş Savaşı'nda Türk'ün zaferine hizmet eden Kürt olduğu açık değil midir? Deniz Gezmiş, idam sehpasında, açık bir eşitsiz ilişkiyle Türk Kurtuluş Savaşına katılan –ve 'İkinci Kurtuluş Savaşı'na katılmasını istediği– Kürtlerden söz etmiştir.

"Açıklanamayan 71"

"1971 açıklanamayandır" der *Menkıbe*. 68, "toplumsal olay ve makro ölçekteki gelişmelerle" anlatılabilmesine karşın, 71 ancak "kişiler ve vukuatlar silsilesi üzerinden anlatılabilir mahiyettedir".

Menkıbe'nin, 68'in yapısal, 71'in ise arızi ya da kişisel unsurlarla açıklandığı değerlendirmesinin gücünü teslim etmeliyiz. Burada *Menkıbe*, 68'i, tarihin rayından çıkmamış hareketi şeklinde 'olması gereken' bir dinamik, 71'i ise bir arıza, sapma, yoldan çıkma şeklinde değerlendirenlerin 'kategori hatası'nı kuvvetle gösteriyor.

Bugünü anlamak ve bugün "komünist hipotezi" oluşturmak, 71 devrimcilerini devrimci olmaya iten nedenleri çözümlemek ve anlamaktan, böylece bu cevapla "başkalarının da devrimcileştirilebileceği" yolu bulmaktan geçmektedir. "Birileri devrimci olabiliyorsa başkaları da olabilir." Ardından, devrimci kopuşun teorisi olup olmadığını sorar.

Açıklanamayanın başka bir şey değil bizatihi "devrimcileşme" olduğunu söyler *Menkıbe*. Bu, sonraki silahlı ve silahsız tüm "kurumsal"ların ortak paydasıdır. Tarihteki en önemli sıçramayı açıklayamayan bir sol hareketi mahkûm eder *Menkıbe*.

Menkıbe, 71'deki niteliği şöyle anlatır: "Hayır, buradaki tasavvur sadece ve sadece silahlı mücadele biçiminin kendisi değildir! Bu-

radaki tasavvur bir kopuş yaratıp el yordamıyla arayışta bulunma girişimidir, tam da aşikâr olmayan bir mevcudiyeti menkul kılma cüretidir, bir olasılık yoklamasıdır."

Asıl *Menkıbe*'ye "hayır"! Silahlı mücadele, yani pratik devrimcilik, 71 devrimcilerinin her önemli vasfının vazgeçilmez bileşenidir.

Menkıbe, kategorik önem atfettiği 71 devrimcilerini bile gizemci mantığına hapsediyor. Oysa, bu devrimcilerin kopuşunu saptayabileceğimiz kesin 'olay', ellerindeki silahtır. 71 devrimcileri, ellerine silah aldıkları an kopmuşlardır. *Menkıbe*, asıl dönüştürücü olanın silahlı mücadele ya da şiddet-politika olmadığına ilişkin yüksek bir bent oluşturmuştur. Kaypakkaya hariç olmak üzere, 71'den silah çıkarsa geriye kategorik değerde bir şey kalmaz. Onların varlığını "devrimci" kılan tayin edici unsurun ellerindeki silah olduğunu, 71 devrimcilerini zamanlarında ve sonradan eleştirip duranların görüşlerine benzer şekilde, anlamaya direnir *Menkıbe*.

Menkıbe, seçmeliydi; silahlı mücadele ve onun getirdiği komünist yoldaşlık mı, silahın simgeleriyle verilen mücadele ve onun getirdiği kafadarlık mı? 71 devrimcilerinin niteliğine silahsız yoldan ulaşılamıyor.

***

Menkıbe'ye göre, 71 devrimciliği kurulu düzene sığmayandır. Ama daha öte bir değeri de vardır: "Hatta hiçbir politik rasyonaliteye sığmayacak ilişkilerin (dostluk/Kızıldere) söylemsel çerçevesi"nin evrenidir. *Menkıbe*, bu sözleri 71 devrimcilerini övmek için sarf ediyor: Hiçbir politik rasyonaliteye sığmayan bir hareket.

Böyle anlatarak, *Menkıbe*'nin kendisi, 71'in açıklanamazlığını itiraf etmiş oluyor. Rasyonaliteyi illa düzen-içi bir 'akıllılık' olarak görmek, tam da kurumsal solculuğa özgüdür. Devrimcinin hiçbir politik rasyonaliteye sığmayan hareketlere girişmesinin övülecek bir tarafı olmadığından, bu sözler, 68'in 'makul' olduğunu ileri süren ama 71'in bu çemberden çıktığını, maceracılığa yöneldiğini öne süren kurumsal solculara özgüdür. *Menkıbe*'nin çok andığı "dışarıdan bilinç" politikacısı Lenin'in ve "Başkan Mao"nun, ras-

yonalite dışında sayılabilecek tek bir eylemi yoktur. Bu bakımdan, Mahir Çayan'ın Kızıldere eylemi, Marx'ın Paris'in Komünarlarına ilişkin sözü tarzında 'göğü fethetme' anlamında mitleştirilebilir, ama idealize edilemez. Zaten *Menkıbe*'nin Kızıldere'ye ilişkin yaptığı, metropoldeki kafadarların hiçbir rasyonaliteye sığmayan –'alıp başını giden'!– düşüncelerine sembolik bir model bulmaktır. Mahir Çayan, devletin gözüne gözüne sıkarken kurşunu, *Menkıbe*'nin kafadarları, devleti aldatacaklarını sanıyor ve devlete karşı devletin haberi olmadan savaşacaklarını tasarlıyor.

***

Menkıbe'nin yazarının Kobane yolculuğu da "anlaşılamayan" kategorisindedir. Burada, açıklanamayan Ağırnaslı mı, açıklanabilen Ulaş Bayraktaroğlu mu "kurumsal"dır; hangisi 71, hangisi 68 veya 78'dir? *Menkıbe*'nin 71'i, Ağırnaslı'nın Kobane yolculuğudur. Ama Ağırnaslı, Ulaş Bayraktaroğlu'nda "kurumsallık" görecektir. Anlaşılamayan, *Menkıbe* midir, yazarının son eylemi mi?

İç savaş: İmgesel ve gerçek

Menkıbe'nin komünizminin ön koşulu iç savaştır. İç savaş olmadan komünizm "aşikâr" olamaz. Ama hemen burada bir *Menkıbe* gizemiyle karşı karşıya kalırız. Komünizm, sürmekte olan ve düzeni besleyen iç savaşın içinde ve ona karşı bir başka iç savaş çıkarmayı gerektirir.

Menkıbe, Türkiye'nin bir iç savaş yaşadığını ileri sürüyor. Bu iddiayı izlersek, Suriye'de son yıllar boyu yaşananın ne olduğunu elbette sormak zorundayız. *Menkıbe*, terimleri zorluyor; terimlerin konvansiyonel anlamından yararlanıp bizatihi o anlamı ret üzerine bir anlayış kurmaya çalışıyor. "İç savaş" bunların biri sadece. 'Gerilla bahçeciliği' tabirindeki 'gerilla' neyse, simgesel şiddetin yanakta oluşturduğu kızarıklık neyse, şeker sözünün içerdiği tat neyse, köpek kavramı ne kadar havlıyorsa *Menkıbe*'deki "iç savaş" ve "gerilla" terimleri o kadar savaş ve gerilladır.

Devletin iç savaşı

Menkıbe'ye göre, bugün Türkiye'de iki ayrı düzlemde iç savaş sürmektedir. Bunların biri, görece daha kolay anlayabileceğimiz cinstendir. Türkiye bir "mülki birim" olarak teşkil edilemeyecek niteliktedir. 1923'ten beri Türkiye Cumhuriyeti hükümranlığı altında yaşadığımıza bakmayın siz. Bu bir yanılsamadan ibarettir. Türkiye, cumhuriyetin başından beri bir politik coğrafya olmasının olanaksızlığının dinamiklerince iç savaş tarzında itirazla karşılaşmaktadır. Sürekli iç savaş!

İç savaşın bu düzlemi, herkesin anlayacağı ayrımlar ve ikilikler üzerinden yürümektedir. "Laiklik, Müslümanlık, Alevilik, Kürtlük"… Ayrıca "işçi sınıfı", "halk", "ezilenler" türünden "kurulu" varlık ve kimlikler de iç savaşın öğeleridir. Bu iç savaş, devletin kendini tahkim ve konsolide ettiği bir niteliğe bürünmüştür. Devlet, bu terimlere karşılık gelen gerçek varlıkların hareketine bağışıklık kazanmış ve dolayısıyla sözü edilen "kurulu" varlık ve kimlikler artık rejimin "kurucu unsuru" haline gelmiştir. *Menkıbe*'ye göre, iç savaştan iç savaşa fark vardır ve "bambaşka" bir iç savaş açmak gerekmektedir.

Bu bakımdan, *Menkıbe*'nin politik radikalizmini izleyebileceğimiz temel bir hususu, sınıf gibi "kurumsal" nitelikteki "toplumsal" birimlere 'önsel devrimci' veya en azından 'önsel olumlu' nitelikler atfetmeyi kesin ret oluşturur.

Ona göre, 'işçi sınıfı "işlediği ve işlemek istediği […] sürece" sınıfsal bir antagonizma aramak boştur. Sosyalistler, anakronik varlıklar haline gelmiştir ve "emeği iktidar yapmış kapitalizmde emeğin iktidarını savun[maktadırlar]!" "Halk" da aynı yaklaşıma tabi tutulur; "halk, devletin sivil toplumu olduğu sürece", hiçbir önsel değere sahip değildir.

Menkıbe, sol hareketin söyleminin tamamını eleştiri konusu yapmaktadır. Söyleme, "Halklar, kadınlar, (çeşni olsun diye adları anılan) LGBTT bireyler, çevre, sakatlar, ataması yapılmayan öğretmenler vs." dahildir. Bu tamamen boş bir protokolün yerine getirilmesinden ibaret bir sıralamadır ve komünist mücadeleye ilişkin hiçbir karşılığı yoktur.

Yani *Menkıbe*'ye göre genel olarak sol hareket, "kurulu kimliklere seslenip onları egemen[lik] altında ahenkli olmaya çağır[maktadır]". Oysa komünizm olarak yapılması gereken, "o toplulukların içerisindeki ayrışmaları, potansiyelleri ve olasılıkları daha kapsamlı bir iç savaş içerisinde […] örgütlemeye çalış[maktır]".

Artık *Menkıbe*'nin politik radikalizminin göstergesi olan öteki temel hususa gelebiliriz. Buna, verili politik düzlemin komünizme / politikaya kategorik kapalılığı diyebiliriz.

Menkıbe, kurulu kimliğe sahip "ezilenler" yanında, bu ayrımların politik temsilinin yani kurumsal sosyalist ya da kurumsal komünist politik örgütlerin de, tanımlı iç savaş gereği, "devletin kurucu unsuru" olduğu iddiasındadır. Sürmekte olan iç savaş, kuruluşu gereği, devletin her gün yendiği, ama tuhaf bir şekilde karşı tarafı da olmayan bir savaştır! İç savaşın karşı tarafları, "devletle savaşarak, devlete karşı çıkarak, ama devletin yörüngesini asla terk etmeyerek devleti kurmakta"dırlar. PKK, tam böyle bir iç savaş örgütüdür *Menkıbe*'nin gözünde. Aynı özelliği, örneğin, DHKP-C de taşımaktadır.

Menkıbe'nin radikalizmi, verili rejimi tanımlamasında yatıyor. Vurgulanmalıdır; silahlı mücadele yürütenler dahil politik örgütler, işçi sınıfı, halk, Kürtler, Aleviler, "bu düzenin kurucu unsuru"dur. Bu, müthiş bir radikalizmdir.

Bunlarla kalmaz *Menkıbe*. İç savaşı her iki tarafıyla reddeden, her iki tarafında da devlet gören "anti-otoriter"ler, düzenin başka bir öbeğini oluşturur. Bunlar, *Menkıbe*'ye göre, devletli düzlem karşısında "konumlanan"lar değil, "çözülenler"dir. *Menkıbe* bu kesimleri ezici eleştirir. "Karikatür"dür bunlar. "Zapatistalar da ne güzel, hadi birlikte farklı ilişkiler kuralım, hemen, şimdi; tarım yapalım, ufak bir kooperatif kuralım" der bu çözülmüş unsurlar. "Dili yananların kolektif emekliliği budur".

Böylece, onlarca yıldır devlete karşı savaştığını sanan politik örgütler blok olarak devletin tarafına atılmış olur. Bu döngünün dışına çıkar gibi görünen bir örnek gösterir *Menkıbe*. PKK'nin ilk gerilla savaşı yılları ve KCK yönelimi, "komünalist gibi görünmekte"dir, ama buna aldanmamalıdır, çünkü o gerçekte hegemonik bir pro-

jedir. "Kişilik çözümlemesi", "gayet başka ilişkilere kapı aralamış devrimci bir yaklaşım"dır. "Apo'nun Kürdün kişiliğine sıktığı kurşunlarla kurduğu Kürt"… "Zilan ve Beritan", PKK'de bir "sosyal devrim" momentine tekabül etmektedir. Nihayet, "PKK'nin en çok 'sosyal devrimci' bir tavrı Güney Kürdistan'daki örgütlere ve TC'ye karşı koyabildiği bir andır."

Bundan, *Menkıbe*'nin odağının ezme-ezilme ilişkileri değil, ezilenler arasındaki ilişkiler olduğunu çıkarabiliriz. Zaten, birçok kez, "iç savaşın yarılması" gibi sözlerle kastının bu olduğu anlaşılmaktadır. Bu iç savaş düzleminden komünizme yönelecek bir olanak görmez *Menkıbe*. 71'in ardından bugüne kadar sürdürülmeye çalışılan devrimci mücadele nafiledir. Yıkmaya çalıştığını yapmakta, konsolide etmektedir gerçekte.

Menkıbe'nin Türkiye sol ve devrimci hareketinin bütün tarihi yanında, ilk yılları hariç PKK'yi de yapısal bir açmazla mahkûm etmesinin açıklaması buradadır. Sol hareket, tümüyle "kurumsal"laşmıştır. *Menkıbe*, 71'i, kurumsallaşmaya fırsat bulamadığı için övmektedir.

Menkıbe, sol hareketin olanaklarına ilişkin güçlü şekilde karamsardır. Günlük yaşamda burnunun dibindeki ezilme örneklerine ilgisizlikten "fahişeleri cezalandırma"ya, çatışmaksızın teslim olan gerillalardan –Kürt Hareketi nezdinde– belediyecilik üzerinden bir anarşizm savunusuna ve plebyen devlet iklimine karşı "beyaz Türk" solculuğuna sığınmaya kadar solun geneline dönük bir yapısal eleştiri görülür *Menkıbe* boyunca. Ona göre, bugün örgütsel varlıklar "kendilerini polise ihbar etme kurumu" gibi çalışmaktadır.

1971'in üzerinden geçen yaklaşık yarım yüzyılın başarısız deneyimi göz önüne alındığında *Menkıbe*'nin önermesi gücünü pekiştirmektedir. Uzun ve menziline erişemeyen mücadelelerin, ters etkiyle, karşı olduğunu güçlendiren bir işlev üstlendiği reddedilemez. Bir anlamda, bu kurumsal varlıklar, devlet için antrenman olanağıdır. Devleti aşılayan zayıflatılmış mikroplardır.

Ama bu konuda *Menkıbe*'nin açmazı da açığa çıkacaktır. *Menkıbe*, "komünizm projesi" bakımından, devleti yenemeyeceği besbelli arkadaş gruplarından öteye gitme olanağını henüz bulamamış örgütlenmeleri alkışlarken, hiç olmazsa ilkede devleti yenmek üzere

yapılanmış örgütleri sırf yapılandıkları için, yani devleti yenebilecek konuma gelmeyi göze alabildikleri için 'ilkesel' olarak reddetmektedir. Bununla da kalmamakta, bu hale gelmiş örgütü, devletin kurucu unsuru saymaktadır! Kurucu unsurlara, politik Marksist literatürde, eğer devrimci bir süreç söz konusuysa, 'karşı-devrimci' denmektedir.

Menkıbe, tanımlanmamış ve tanınmamış gizil olanakları işaret etmektedir. Ona göre, klasik komünist örgütlenmelerin kendilerini devlete bir devlet gibi ifşa etmelerinden dolayı başarı şansı yoktur. Bu durumda, mutlaka kurumsallaşmayı gerektireceğinden, genişlemek ve büyümek, devlete dahil olmak anlamına gelecektir. Komünist örgüt bir kafadarlar ekibi olmalı, iç örgüsü sıkı olmamalı, toplumdaki olası topluluklar ve insanlara başka bir dünyanın mümkün olduğunu nazik kırılma anlarında gösterebilmelidir. *Menkıbe*'nin, gerçek bir iç savaş açma projesi yoktur; o, imgesel bir iç savaştan söz etmektedir. İç savaşı gerçekten verenler, Menkıbevi devlet döngüsünden kurtulamayacak, karşı olmak için yola çıkmışken devletin muhibbi olacaklardır.

Radikal bireyciliğin iç savaşı

Menkıbe'nin ikinci düzlemdeki iç savaşı, gazetelerin üçüncü sayfalarına yansımaktadır. Bu savaş, birinci düzlemdekinden farklı olarak, tanımlı kimlikler ya da temsili varlıklar aracılığıyla değil, "bireyler tarafından" yürütülmektedir. *Menkıbe*, mecaz yapmamaktadır burada. Gazetelerin üçüncü sayfasına yansıyan cinayet, tecavüz, cinnet, fuhuş, canavarlık, saldırganlık örnekleri, devletin olmadığı Hobbesyan bir "herkesin herkese savaşı" ortamının yansımasıdır. Sınıflar savaşı ve öteki tanımlı kimliklerin savaşı, bir er meydanında kurallarla ve hukuk çerçevesinde yürümesine ve bu yüzden devlet tarafından kontrol edilebilir olmasına karşın, bu düzlemdeki savaşın hiçbir kuralı yoktur. Her türlü kalleşliğin hüküm sürdüğü ve Marx'ın 'ilksel birikim' kavramının *Menkıbe* tarafından "tadil" edilerek "asli birikim" olmasını izlemekle anlaşılan ve herkesin herkesle savaşabildiği, yani silahların eşit olduğu bir "demokratik" savaştır bu. "Demokratik asli birikim" savaşı.

Bu düzlemde, "radikal bireycilik" at koşturmaktadır. Ve bu düzlemin baş aktörü, "kadın cinayetleri"ne kurban giden kadınlardır. *Menkıbe*'nin ilginç diliyle, baş çelişki kadın cinayetleridir. "Komünizm gerçek, yani etkili, yani etkin bir hareket olarak burada [kadın cinayetlerinde!] aranmalıdır." Bu düzlemde, toplumun çözülme, devletin çökme olanağı söz konusudur. Buraya yüklenilmelidir.

Devrimci durum ve kadın uzlaşmazlığı

Menkıbe, erkeklerin kadınları eskisi gibi yönetemediğini, kadınların da eskisi gibi yönetilmek istemediğini ve bu bakımdan Türkiye'de bir 'devrimci durum' olduğunu ileri sürüyor. Bugünün acil görevinin iç savaşı derinleştirmek, bunun ön koşulunun da suni dengenin sarsılması olduğunu savlayan *Menkıbe*, "Kadınlar[ın] erkekler karşısında hadlerini aşmış, ancak had bildirememiş" olduğunu ifade ediyor. "Bu, bir 'kadın sorunu' değildir!" artık. Onu aşmış ve bütün toplumu sarmıştır.

Baş çelişkiyi oluşturan kadın cinayetleri analizi, politik olarak bir de 'baş düşman' saptamalıdır. Mao, zihin egzersizi için değil politik hedefi belirginleştirmek için oluşturmuştur 'baş çelişki' anlayışını. *Menkıbe*'nin baş düşman anlayışı bulunmuyor. Bütün çelişkilerin kendisi yoluyla kavranacağı çelişki, bütün düşmanlıkların kendisi yoluyla bertaraf edilmesinin yolunun açılacağı düşman, *Menkıbe* için yoktur! Ama *Menkıbe* için zaten düşmana gerek yoktur; o, düşmandan kaçınmayı ve başka bir evrensellik kurmayı, kendi etrafında koza örmeyi öngörmektedir. "Bu, devleti yıkma meselesi değil, onun, yani meta ilişkisinin altını oymaktır!" Devlete değil, devletin dayandığı temele yönelik bir dinamikten söz ediyor. Devleti *bypass* eden ve bugün 'hemen şimdi komünizm!' arayanlardan ne farkı kalıyor *Menkıbe*'nin?

Menkıbe'nin 71 devrimcilerine verdiği önem, onların iç savaşı başka bir eksene oturtma girişiminden kaynaklanıyordu. Devletin tanımlı alanından çıkıyor ve kendi eylemli varoluşları üzerinden, gerçeği yepyeni bir paradigma üzerinden anlamaya yöneliyorlardı.

Peki, kadın cinayetleri mağdurları veya onların yarattığı etki ne

gibi bir yenilik önermektedir? İşte bu momentte *Menkıbe*, Deniz Gezmiş ile Ayşe Paşalı arasında bir bağ kuracaktır. Günümüzün Deniz Gezmiş'idir Ayşe Paşalı! Sanki –videolarıyla fotoğraflarına yansıyan muzipliğiyle– hınzır bir şaka yapmaktadır *Menkıbe* yazarı!

Menkıbe, ısrarla, iç savaşı başka bir iç savaşla yarmaktan söz eder. Onun komünizmine böyle yönelinecektir. Bu önerme, soyut olarak alındığında, egemenin kural olarak egemenliğini sürdürebildiği bir iç savaşı kabulle alaşağı edilemeyeceği gibi bir gerçeği gösterir, ama somutlandığında, yani *Menkıbe*'nin bu önermeden ne anladığı izlendiğinde, söz konusu enerjinin yan yollarda kaybolacağı bir şeyden bahsedildiğini göreceğiz. Hayır; ezilenlerin veya mücadele etmeye hazır ezilenlerin, bir büyük ezen tanımı yapmadan ve somut yoğunlaşmış bir hedef belirlemeden mücadelesini ilerletecek bir yolu yoktur.

Menkıbe'ye göre, TC "sürekli bir iç savaş" rejimidir. Bunun 'sürekli faşizm' anlayışı ile bir farkı yoktur. Sürekli faşizm anlayışında, devrimciler, devlete karşı silahlı mücadelenin sürekliliğinin meşru gerekçesini buluyordu. Peki, *Menkıbe* için sürekli iç savaş saptaması neyin gerekçesi oluyor? Koca bir boşluk buluyoruz bu konuda *Menkıbe*'de.

Menkıbe'nin yazılışı üzerinden geçen yıllarda "kadın cinayetleri"nin politik akıbeti belirmiş sayılabilir. 71 devrimcileri hızla ortaya çıkmış, ortalığı sarsmış ve tarihsel yerlerine yerleşmişti birkaç yıl içinde. "Kadın cinayetleri" olgusunu bu bakımdan nasıl anlatabiliriz?

Bu durumda, *Menkıbe* için –pek sevdiği söz oyunlarıyla– "mağdur" ve "maktul" Ayşe Paşalı değil, "mağrur" ve "katil" Çilem Doğan'dır kısa devre öğesi. Deniz Gezmiş'i Çilem Doğan'da görmektir. Peki, bu mümkün müdür? *Menkıbe*'nin açısından Çilem Doğan'da Deniz Gezmiş görülebilir mi? Öyleyse; Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu'nda da THKO görülebilir. *Menkıbe* bu bağlantıya isyan etmez mi? Bu bağlantı saçmadır; çünkü yıllardan beri, kadın cinayetleri, demokratik eylemleriyle "mahkemelerden adalet isteyen vatandaş solcular" sayesinde politikleşme eğilimindedir. *Menkıbe*'nin umduğu ve sandığı komünizm ya da "komünizm ihtimali" değil, demokrasinin zaferi çıkmıştır kadın cinayetlerinden…

Bunların, *Menkıbe*'nin yorumladığı anlamda, "biyo-politik mide eksenli tepkiler" olmadığı doğru, ama mideden yukarı çıktıkları söylenemez. Bunlar kaval kemiği acısı tepkileridir; bir anlamda yine –*Menkıbe* anlamında– biyo-politiktir.

Üçüncü sayfadan birinci sayfaya çıkan bir yol yoktur.

Büyüsel komünizm ve gizemli komünistler

Menkıbe, bir komünizm arayışıdır. Sorun, arayışın yolu ve sonudur.

Komünizm ile komünist örgüt, komünist "münferit insan"lar ile komünist arkadaş çevreleri, birbirinden habersiz olması kural mertebesindeki küçük topluluklar, Deniz Gezmiş ile Ayşe Paşalı, Ogün Samast ile hastanede doktor döven bıçkın türünden unsurların tümü komünizmin özdeş özne-nesneleridir. Ama komünizm, toplum, devlet ya da kurum değildir. Komünizm verili toplumun kovuklarında yaşayan içkinliktir, "kapitalizmi zorlayan"dır, "proje"dir, "etik"tir, "üst-ilke"dir, "ilişki biçimi"dir, "yeni toplumsallık"tır… Elle tutamaz, gözle göremeyiz, ama varlığını hissederiz. *Menkıbe*'nin alt-başlığındaki terimler varlığını buna borçludur. Komünizm, günümüzde içkin olarak ve belirtileriyle vardır: "mevcut"; yeni toplumsallığı aramaya ve yaratmaya dönük bir harekettir: "menkul"; topluluklara özgü ve topluluklar ilişkisidir: "müşterek". Mesele, onu biraz belirgin ya da görünür hale getirmektir.

Komünizm *Menkıbe* için bir sentezdir. Ama onu, Hegelci üçlemeyi ardışık olarak alırsak anlayamayız. Sentez tezde içkindir, antitez aslında tezin kendisidir. *Menkıbe*, komünizm için tezin içine dalmayı önermektedir. Tezdeki sentez, çekilip ortaya çıkarılmalıdır. Mesele budur. Ama bu işlem için bir dışarısı gerekmektedir. Dışarıda yoktan var edilmiş bir yerden müdahale edilmelidir. Dışarıdakinin dayanağı nedir? Dışarıdaki Tanrısal 'öznemsi', boşlukta bizzat kendisi tarafından asılıdır. Kendinden menkuldür.

Garajlardan peydahlanan silikon komünizmi

Kavramları ve terimleri çok kolay harcar *Menkıbe*. Batı dünyasındaki gevezelikleri sanki gururla taşır. Mao'nun "başkan" sıfatı

Steve Jobs'a yakıştırılır. Bu alanda da "karargâhlar bombalanır", "uzun yürüyüş"ler yapılır. Kızıl bir kitabın olmaması ne gamdır!

Dağlardaki gerilla savaşıyla, bilişim teknolojisinin yeşerdiği garajlar "kapitalist işleyişin rotasını değiştirmek" bakımından benzerdir. "[G]erilla savaşının altında yatan volontarizm ve dünya üzerinde var olma/eyleme hali, bu ilahiyat ve inanç, kapitalizmin 1960'larda sınırını zorlayan" etmenlerdir.

Bilişim teknolojisindeki gelişmeler ve bu alandaki ayrımların her birinde komünizme ilişkin özsel bir şeyler bulur *Menkıbe*. "Linux, MacOs X'in ve hatta yer yer Windows'un altında yatan fantezi, onu sürekli zorlayan, anlamları bozan bir itkidir." Anlam bozmak, *Menkıbe* sözlükçesinde komünist olmanın belirteçlerinden biridir. "MacOs X['in] demokratik bir cumhuriyet projesi" olduğunu ve dolayısıyla düzen içi bir uğrağı temsil ettiğini, "Linux['un] komünizm" olduğunu iddia eder. Çünkü kullanıcıyı bilmeye ve değiştirmeye zorlamaktadır! "Linux, iştirak ve müşterektir." Ötekiler " 'kişisel' bilgisayarlar"dır, ama "Linux kullanıcısı her daim bir 'topluluğun' parçası"dır!

İmgelere yüklenmiş bir komünizm, elbette açık ve fiziksel olarak bile ölçülebilir bir harekette ya da organik toplulukta aranacak değildir. *Menkıbe*'nin bu alanlarda komünizm bulmasının kendi yaklaşımı bakımından ne tutarsızlığı ne de yanlışlığı ileri sürülebilir. "Dağlar ile garajlar"ı birleştiren, "Beat Kuşağı" ile Che Guevara'yı "çağdaş"laştıran bir yaklaşımın, "1960'ları 70'lere deviren günler"den bu yana dünyanın devrimci tarzda anlaşılması ve eleştirisi bakımından devrimci sonuçlar vermeyeceği açıktır.

Kurgu ile gerçeğin ayrılmaması *Menkıbe*'nin yöntemidir. İkisini de aynı tartıya vurur büyük bir cüretle. Böylece, gerçek ile kurgunun indirgenemez ayrımı gerçek aleyhine silinir. Gerçek de artık kurgusallaşır. Garajlar denilince dağlar kaybolur sisler arasında. Dağ bir menkıbeye dönüşür. Dağ bir imge olarak vardır artık. Garajlardan komünizm değil, 'özgür' çalışma günleri, eleştirerek kapitalizmi geliştirmek çıktı. Komünizmin, pratik devrimcilik anlamında politik olmadıkça, kapitalizmin maskarası olmaktan başka bir şansı yoktur. 71 türünden bir pratik devrimci varoluş tarzı olmaksızın komünizm boş bir hayaldir.

Kırk yıldır tek bir silah sıkmadan Deniz Gezmiş mirasçısı geçinenlerin, kimsenin camına taş atmadan Mahir Çayancı olanların dünyasını reddetmiyor muydu *Menkıbe*? O halde, sıkıştığında soluğu plazalarda alan "münferit insan"ı bir yana bırakmalı, bunaldığında Kobanelere koşan bir kollektifin yitik bireylerini aramalıdır.

Üçüncü sayfanın adi suç komünizmi?

Menkıbe'ye göre, günümüz Türkiyesi ve dünyanın birçok bölgesinde, gazetelerin üçüncü sayfasına düşen haberler, bir iç savaşı yansıtmak yanında, komünizmin işaretini de çakmaktadır. Toplumların içindeki toplulukları dikine / "çapraz" kesen bir "radikal bireycilik" vardır ve "Proletaryanın yeni bir komünist enternasyonali" bu radikal bireycilik çemberinde aranmalıdır.

Hindistan'dan Meksika'ya, oradan Türkiye'ye kadar, gazetelerin üçüncü sayfasında yer bulan cinayet ya da şiddet haberlerinin kaynaştığı, bunda "kadın cinayetleri"nin ön plana çıktığı, "kadın cinayetlerinin bir mücadele alanı olduğu", "herkesin herkese karşı savaştığı" yani "demokratik aslî birikim"in gerçekleştiği bu alanda aranmalıdır "komünizm gerçek, yani etkili, yani etkin bir hareket olarak"…

Menkıbe'ye göre, bu, "tam bir ezilenler siyaseti" alanıdır. RAF'ın (Kızıl Ordu Fraksiyonu) Almanya'daki eylemleri için, "sömürgelerdeki kalkışmayı metropollere taşıyoruz, savaşı canavarın kalbine taşıyoruz" demesi gibi, Muhteşem Yüzyıl adlı televizyon dizisinde Hürrem, sömürgeyi Süleyman'ın kalbine taşımıştır! *Menkıbe*, mucizevi bir "taşıma" yapar ve RAF'ın fiziksel silahı ile televizyon dizisindeki Hürrem'in bakışlarını özdeşleştirir (Deniz Gezmiş ile Ayşe Paşalı kısa devresini yinelemektedir!). Hürrem'in kaşları yay, kirpikleri oktur adeta ve komünizmi ta Sultan Süleyman'ın yüreğine gömer. Mecaz yapmamaktadır *Menkıbe*; komünizm hakikaten bir televizyon dizisindeki âşık olunan kadının manevralarında gizlidir.

"Orospu"ların, kadınların, "çalışıp, özerkleşme özlemini kendi şirketini kurarak gidermek isteyen tüm şizofren emekçiler"in içinde bulunduğu "zincirleme iktidar ilişkileri bize komünizme dair ipuçları veriyor" *Menkıbe*'ye göre. Ama yine de "kadınların bu du-

rumunun komünizme kapı aralaması için tutarsız anlarını görmek gerek"iyor!

Kadın cinayetlerinde; kapitalizm, hukuk, devlet, toplum içerisinde bir çatlak, yani komünizme bir kapı görülmelidir. Bu şiddet üzerinden kadınların özerklik eğilimleri, erkekliğin çöküşü, bir toplumun dağılışı, yani komünizmin çıkagelişi, görülmelidir. *Menkıbe*, bir şamanı andırır sanrılar içinde sayıklamaktadır. Ona kalsa, bu kargaşalı çatışmayı gani gani yaşayan bütün sınıflı toplumlar tarihinin cürufunda, balçığında ve yozluğunda komünizm vardır.

Birinci sayfanın karşı-devrimci komünizmi!

Peki, Ogün Samast türü tepkilerde umut var mıdır? *Menkıbe* pek umutludur!

Ogün Samast'ta "komünar olabilme olasılığı" görebilecek yaklaşım, ABD'de birilerinin hezeyanla kalkıp okulları ya da konser alanlarını taramasının, "kapitalizmin çıldırtıcı ama bir o kadar da devrimci olabilecek bir öznellik krizi" olduğunu değerlendirir.

15 Temmuz 2016 akşamı sokaklara çıkanlar Ogün Samast'ın kollektif örneğidir. Bu güruhta da dolaylı ya da dolaysız plebyen olumluluklar arayanlar oldu. Konforundan görece kaybedenler ve "işgal et"çilerden "kapitalizmi tadil etmek" dışında bir şey çıkmayacağını çok net olarak görmektedir *Menkıbe*, ama plebyen ezilenlerin eylediği her şeyde bir komünizm saklı olduğu da safiyane bir kuruntudan başka bir şey değildir.

Ezilen bireylerin, -*Menkıbe*'nin tercih ettiği terimle- "münferit insan"ların, içinde bulundukları ortamda günlük yaşamda sivil isyanlarının devrimci bir olasılık taşıdığı, taşıması gerektiği düşüncesi son onyılların yaygın 'aşağıdancı' görüşüdür. Oysa, hayır, ezilen insan tekinin bireysel ve ezici çoğunlukla öteki ezilene dönük tepkisinin devrimci potansiyel taşıması söz konusu olamaz. Ezilen burada, kölece tepki göstermektedir. Kölenin kölece tepkisi ise efendiye hiçbir zaman tehdit olarak yansımaz. Efendi, kudretiyle onu alır ve kölelik alanına akıtır. Bu tepkiler 'tarih-altı' niteliktedir. 'Tarihsel-olan'a atlaması için 'metafizik' bir moment gerekecektir.

Menkıbe'nin konumu, öznel olarak ne kadar tepki duyarsa duysun, birer emekçi olduklarından dolayı güvenlik güçlerine yapılan saldırıları kınayan "tırşıkçı solcular"dan çok da uzak değildir aslında.

İçinde yaşanılan toplumdaki çeşitli kesimlerde birikmiş enerjinin devlet ya da devrimciler tarafından kanalize edilebileceği gerçeği başka, *Menkıbe*'nin buralarda işlemsel bir olasılık bulması başkadır. *Menkıbe*, tanımlanmış kimlikler dışı yaygın ezilen kalabalıkların –işsizler, lümpenler, sınıf-altı kesimler, yeraltı toplulukları gibi- 'özsel' olarak karşı-devrimin aletleri olduğu şeklindeki "kurumsal" solcu zihniyeti yıkma gerekçesiyle, bu kalabalıklarda işlemsel bir değer görmeye savruluyor.

Ogün Samast'tan, devlete hizmete giden yoldan başka bir yol çıkmaz. Ezilenlerin devrimci potansiyeli bakımından Ogün Samast, -*Menkıbe*'nin takdirle andığı gibi, "Kürdü öldürerek Kürt yaratmak" türünden- "ezilecek" bir ezilmiş örneğidir. Negatif komünallik, negatif devrimcilik: Olsa olsa karşı-devrimcilik!

"Tırşıkçı beyaz Türkler"e tepki ne kadar güçlü ve yerindeyse, "tırşıkçı" 'kara Türkler'e duyulması gereken tepki o kadar güçlü olmalıdır. Devletiyle patronaj ilişkisini salt "beyaz Türkler"in değil 'kara Türkler'in de kurduğunu göz ardı ediyor *Menkıbe*. Devletin uslu ya da hırçın finosu olmak ile yavuz köpeği olmak arasındaki farkla –hiç olmazsa bu düzlemdeyken- ilgilenmenin gereği olmamalıdır.

Ama öte yandan, bugün Türkiye'de devlete egemen kesimlere karşı muhalefetin, bir tarih aranacaksa 2013'teki Gezi Ayaklanması'ndan beri, rejimi tam da tadil etmekten –*Menkıbe*'nin horladığı "demokrasi"yi istemekten- başka bir gayesi olamayacak 'eğitimli', 'modern', 'yaşam tarzcı', 'laik' ve 'liberal' geniş kesimlere kaldığı gerçeği, *Menkıbe*'nin gördüğü ama onca çabasına karşın bir türlü altından kalkamadığı bir sorundur. Evet, bu düzlemde *Menkıbe*'nin dertleri gerçek devrimci dertlerdir. Önerdikleri ise kuşkusuz derdin çaresi değildir. Ama *Menkıbe*, ne olursa olsun, sihirli değnek arayışından vazgeçmeyecektir.

Mucizeler yaratacak proje komünizmi

Menkıbe, komünizmi bir 'akıl-etmeme-hali'nden 'akıl-etmeye-geçiş' olarak tanımlıyor. Bazı şeyler akıl edilebilse, parmaklar özgürce şıklatılsa, toplumdaki komünist olanaklar ortaya çıkacaktır oysa!

1999 depreminde, "depremzedelere yardımda bulunmak, tam da gündelik hayatın bozulduğu noktada başka bir toplumsallık denemesi yapmak, […] halkı kışkırtıp çekilmek, bunun sonuçlarını örgütlemeye çalışmak mümkün değil miydi?" diye 'akıl etme'ye çağırıyor bir retorik soruyla *Menkıbe*. Yanıt kısa ve kesindir: Hayır, mümkün değildi!

En azından 'modern' denilen çağın yaklaşık iki yüzyıllık deneyimiyle sabittir; gündelik hayatta komünizm arayışı, gündelik hayata egemen olanın egemenliğini konsolide etmesiyle sonuçlanmaktadır. Komünizm denebilecek bir yoğunluk sadece politik devrimci komünizm anlayışının izleri sürülerek görülebilir; o da çeşitli ülkelerin yaşadığı 'sosyalizm deneyimleri'nin devrim öncesi ve devrim sonrası akıbetinde yatmaktadır. *Menkıbe*'nin görmeye direndiği sorun, 'kurumsal komünizm' ile 'kurumsuz komünistlik' ya da 'komünalizm'in tarihsel olarak 'kurumsal komünizm'in oluşturduğu tek bir kanala akmasıdır.

Deprem bölgelerinde "başka bir toplumsallık" denemesi yaptı bazı solcu kesimler ve cari toplumsallığa kapılıp gittiler. Birçoğu, tarım kooperatifi komünalizmine, emekli kooperatifi dayanışmasına ram olup gittiler. Acımasız meta dünyasının ona sırtını dönerek reddedilebileceği sanısı, *Menkıbe*'nin sözünün kapsamındaki nüfusta yaygınlaşıyor.

Menkıbe'nin kafalarda ampul patlatacak cinsten projeleri bitmiyor! 2001 krizi sırasında, "bizim kurumsal yapılardan bir tanesi tarafından sinsice örgütlenmiş olarak!" diye "sinsice" dalga geçmeyi de ihmal etmeden, "kalabalık, [...] büyük bir alışveriş merkezini ve bankaları talan etmeye çalışsaydı…" diye hayıflanıyor! Oysa, o kalabalık, *Menkıbe*'nin kafadar komünizm projesinden daha ileri bir şey yaptı; polisle çatıştı! "Yağma yok, sosyalizm var!" diyen 'kurumsal komünistler'in ürpertisi eşliğinde, politik olarak yağmadan

daha önemliyi, devlet aygıtıyla çatışmayı seçti. Peki sonuç? 'Politik komünistler'in yokluğundan dolayı geride hiçbir şeyin kalmadığını söyleyebiliriz.

Bir zekice proje daha: "Kadıköy ve Samatya'da Ermenilerin öldürülmesi karşısında 24 saat ulaşılabilir sokak devriyeleri ve acil müdahale timleri oluşturmayı ve mümkün mertebe hedef alınan kesimlerden mücadele etmeye niyetli insanları bunlara katmayı düşünebilmektir."

Mucizevi komünizm projelerinin son örneği, *Menkıbe*'nin kafadar –komünist!– takımının planladığı "kerhane" eylemidir. *Menkıbe* burada toplum içinde gizli bir komünist topluluklar ağı kurma projesine girişmiştir. Kerhane basılacak, kadınlar toplanacak, suça itilerek rejim dışına çekilecek, futbol sahaları büyüklüğünde proje komünlerine yerleştirilecek, 'ezilen pedagojisi' tarzında komünizm eğitimi verilecek ve topluma bozucu sorular soracak militanlar olarak dağıtılacak. Talimat şudur: Komünizm oyunu oynanacak! *Menkıbe*'nin komünizmi komünizmcik, komünisti komünistçiktir.

Menkıbevî etik komünizm

Menkıbe'nin komünizmi salt toplumun sıradanlığında –çirkefinde gömülü ve parıltılar saçtığı imgelenen bir altın olarak– mevcut değildir. Yüce bir yer de bahşettiği komünizm bu kez "etik" olarak çıkacaktır karşımıza.

Komünizm, ezilen toplulukların mücadele içinde "yan yana geliş şartı"dır. "[B]ir örgütlenme ilkesi", "bir rastlaşma ilkesi"dir. "Komünizm, özerkliğin yegâne düzlemi olan, iç savaşın yarattığı ve yaratılması olası toplulukların ilişki ilkesidir, etiğidir." "Komünist hipotez bir etik olarak formüle edilmeli" ve iç savaş bu ilke etrafında örgütlenmelidir.

Özerk komünist topluluklar olacak, bu topluluklar arasında komünist ilişki ve hatta birlik bile kurulabilecektir! Bu komünizm, örneğin, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin hükümran olduğu topraklarda yaşayacaktır!

Menkıbe, ideallerin yücelerinde ve etin/kanın düzleminde arar ve bulur komünizmi. Bu komünizm etiktir ve etiği vardır ama ah-

lakla ilgilenmeyi, bu düzlemde hareket etmeyi tanımlanmış düzene ve düzenin solcularına bırakır. Ahlakı, emeği, halkı, demokrasiyi bir bütün olarak reddeder.

Ona göre etik, "insanların nasıl davranması veya davranmaması gerektiğine dair önermeler" dizisidir. Etik komünizmin gerçek öznesi, bilinçli ve sorumlu bireydir. *Menkıbe* buna "münferit insan" der. Toplumdaki bağlarından, aileden ve temsilden özgürleşmiş birey! Mümkün mertebe "daha fazla yürekte hücre örgütlenmesi yapmak"tır mesele. "Topluluklar", "münferit insan"ı aşan birimler değildir; bilakis "münferit insan"lardan oluşacaktır.

Münferit insan, liberalizmin 'özgür birey özne'sinden başkası değildir. Bu özgür özne, Rojava'ya da gider, buralarda da dolaşır. *Menkıbe*, Suphi Nejatları örgütlemeli ve Rojava'ya gitmelerini sağlamalıdır.

Politik olmayan komünizm

Menkıbe'de harekete sürekli vurgu yapılması, iktidar sorununun hiç gündeme getirilmemesi, kendi diliyle, "manidar"dır. Devlete karşı nasıl mücadele edileceğine ilişkin hiçbir şey bulunmuyor *Menkıbe*'de. Devlet görmezden gelinecek –ve böylece devlet de komünistleri göremeyecek!–, onun baş aktörü olduğu toplumun içinden komünizm ya da komünallik çekip çıkarılacaktır. Bu yüzden, *Menkıbe*, politik olmayan, hatta belki anti-politik bir komünizm arayışındadır.

71 devrimcileri, "sadece siyasal bir mücadele yürütme"miştir, onlar aynı zamanda, ve aslında daha yüce olarak, "arkadaş çevrelerine başka bir form vererek bir toplumsallık inşa et[miştir]". *Menkıbe*'nin politik olmayan komünizmi 71 devrimcilerini değerlendirirken açığa çıkıyor. *Menkıbe* için, 71 devrimcileri politik mücadeleleriyle anlaşılamaz. Tanımlayıcı olan, inşa ettikleri yeni toplumsallık, etik, ailelerinden ve kurulu düzenden kopmaktır.

Oysa, 71 devrimcileri, *Menkıbe*'nin atfettiği her şeyi politik mücadele için yapmıştır. Devrimci bir politik mücadele tarzı tutturdukları için gerçek arkadaşlıklar kurabilmiş, yoldaşlığı –protokoler bir söz değil– canını siper etmek olarak somutlamışlardır.

Menkıbe'nin değiştirdiği sıralama, arabayı atın önüne koşmak anlamına gelmektedir.

Ayrıca, *Menkıbe*'nın 71 devrimcilerine atfettiği özgüllüğün, sert koşullarda yaşayan her toplulukta, hatta 71 devrimcilerini katleden kolluk birimlerinde de bulunabileceği göz ardı edilemez. Özgeciliğin komünistlere, bencilliğin faşistlere ayrıldığı bir dünya ancak naif kurguda yer bulabilir. Fakat *Menkıbe*'nin çapraşık ve çatışkılı kategorileri, karşı-topluluklarda da komünizmin saklı olabileceğini hesaba katıyor. Bu durumda da politik nitelik zaten öncelik olmaktan çıkıyor. "Arkadaşlık", "dayanışma" gibi değerlerden uzak olmayan her topluluk *Menkıbe*'nin komünizminin 'kapsama alanı'ndadır.

Bugünün komünist hipotezi için…

Böylece, *Menkıbe*'nin bugünün komünist hipotezi için vurguları ortaya çıkmış oluyor: "71'i anlamak", "Ogün Samast'ı yaratan düzlemde onun bir komünar olabilme olasılıklarını yakalamak", kadın cinayetlerini "başat çelişki" olarak kavramak, "Kürtseverlikten öte Türkiye coğrafyasında devrimci ihtimalleri keşfe çıkmaktır". "Kilit soru", Alevi ve Kürt olmayan "minik azınlığın mücadelede neler bulup [mücadeleye] neden katıldığıdır". "[G]eleneksel Kürt/Alevi mekanları" aşılmalıdır. Başka bir hareket başlatmak isteyen, PKK'yi "dünyada bir şeyler öğrenilebilecek örgütlerden biri olarak" görmeli, onunla "eşit ilişki" kurmalıdır. Onunla ne "sorgusuz sualsiz ilişki"lenmeli, ne de onu "yerin dibine batırma"lıdır. "Biyo-politika endeksli olmayan bir politika" ile hayatlara nüfuz edilmelidir. Nüfuz edilen hayatların, kendilerini üst-politik etik ilke doğrultusunda örgütleyerek harekete geçmeye yönelmesi gerekecektir.

Menkıbe'nin komünizmi, somut olarak, tıpkı komünist örgütü gibidir. Somut olarak, hayatına ulaşılmaya çalışıldığı ilan edilen devrimci adayına somut bir yoldaşlık, somut bir örgüt vermez. Bunu yer yer övgüleyerek anlatır *Menkıbe*. Hiçbir yerde olmayan ama varlığı hissedilen, sezilen bir komünist örgüt. Bir menkıbe!

Almanya'daki Spartaküs Birliği'nin ortaya çıkış sürecinde oldu-

ğu gibi, *Menkıbe*'de Türkiye için aranan komünizm "metafizikleşir, somut şimdiliğin ve kesin bir yarının ötesinde bir menkıbeye dönüşür".

Ona göre, komünist örgüt, "ideolojisini yalıtık bir şey olarak formüle etmez, dolaşımda bulunan söylemleri kırarak ve yeniden kurgulayarak mesaj verir. Her ideolojide anlam ve komünizmin bir sorunsal olduğunu kabul eder ve buradan hareket eder. […] Yıkıcılık her yerden çıkabilir, dağınıktır." *Menkıbe*, ideolojiyi, topluluklara ve insana ulaşmak için özel bir söylem olarak anlıyor. Komünizmin, her ideoloji için bir sorunsal, bir anlamda her ideolojiye içkin olduğunu söylemesi, yaygın solcu anlayış bakımından skandal niteliğindedir. Hiçbir ideolojinin kendi başına bir öze sahip olmadığı ve özellikle komünist örgütün verili ideolojileri karşıya alarak değil bilakis onların içine girerek mücadele edeceği görüşü özel olarak vurgulanmalıdır. *Menkıbe*, bu konuda derin bir görüye sahip olduğunu gösteriyor. Ama o, somut bir sorumluluk üstlenmekten her durumda özenle kaçınacaktır. *Menkıbe*, adeta geniş bir araziye, arazinin kısımlarının farkını önemsemeden, homojen bir şekilde tohum atıyor ve tohumun hedefine ulaşacağını, içkin komünizmi yakalayacağını öngörüyor. Kadın sorununu başka bir yerde baş çelişki olarak saptamasına bakmayın; serbest ve uçuşan yazım bu tür sorumluluklardan azadedir.

Menkıbe, tam bir menkıbe ya da söylenti gibi bir örgüt anlayışına sahiptir. "Mutlak olarak görünmezdir ama gösterir, nispet yapar. Legalite ve illegalitenin Türkiye'de anlamsız olduğunu, esas olanın görünmezlik olduğunu, sır olduğunu bilir." Etkileriyle var olan müthiş bir varlık! Bilmeyen ama yapanlara karşı, *Menkıbe*, bu anlayışların ütopya kategorisine girdiğini biliyor, ama yine de yapıyor!

"Üst hakikat" olarak komünizm

Türkiye sol hareketinde kolayca uğraşabileceği bir yığın gören *Menkıbe*'nin aradığı komünizmin ne olduğuna ilişkin somut bir izi 'Kürdistan Özgürlük Hareketi' eleştirisinde buluyoruz. Bu hareke-

tin, bütün özgüllükleri "Kürtlük" adında bir üst ilkeye bağlamasını eleştiriyor ve bir "üst-hakikat"ten söz ediyor: "O kadar 'anlam sorununda' ısrar eden bu hareket bu hakikatlerin içinden bir üst-hakikate dair çatlakları zorlayamaz, zira Kürtlük diye bir düzlem var; buna ancak örgütlü PKK'lilerin bir kısmı erişebilir."

Evet; *Menkıbe*'nin ilgilenmediği bir gerçek düzlem ve sınırlarda hareket etmek durumundadır Kürdistan Hareketi. *Menkıbe*'nin ilgilenmediği, ilgilenir görünmeyi çok istediği 'teritoryal' boyut, Kürdistan Hareketinin yerleşmiş -belki "kurumsal" demeli *Menkıbe*'nin eleştirmesi için- temelidir. Bu hareketin varlığına içkin olan bir hususu eleştirmesi, gerçekte, hareketin *Menkıbe*'nin komünizmine yapısal zorunlukla uzak olduğu anlamına gelir.

Menkıbe, KCK'nin, her şeye karşın, komünist projenin alanına geçer gibi olduğunu, düzen sınırlarının "ötesine geçer gibi oldu[ğunu]", ancak "Kürtlük diye bir düzlem var" olduğu için, "toplulukların esasını" sorgulayamadığını, "Alevi ile Şafi[nin], ne Alevilik ne de Şafilik sorgulanmadan yan yana durmakta" olduğunu ifade eder. "Kürt Kadın Hareketi'nin erkek egemenliğinin eleştirisinde toslayacağı sınır, daima Kürtlerin bir arada tutulma kaygısı tarafından ziyadesiyle belirlenecektir." Kürtlerin bir arada tutulmasının ne gibi bir sorun oluşturabileceği sorulmalıdır. *Menkıbe*'nin soyut ve kurgusal üst-ilkesi olarak "etik" burada elbette karşılıksız kalacaktır. Kürt Hareketinin gayet somut bir üst-ilkesi bulunmakta ve elbette bir bileşen olarak "Kürt Kadın Hareketi"ni de bu üst-ilke bağlamında değerlendirmektedir.

Menkıbe, üst-ilkenin hangi somut varlığa dayandığını ya da dayanma iddiası olduğunu anlatmalıdır. Ama kendine eleştiri misyonu verdiğinden bu sorumluluktan azadedir. Çelişik önermelerini, bizzat kendisinin ifade ettiği hedeflerine ve bizzat kendisinin kabul ettiği olguların sağlamasına vurduğumuzda, aslında *Menkıbe*'nin PKK'de komünist örgütü gördüğünü söylemeliyiz. Üst-hakikati bir sürecin sonuna ulaşılmamışsa zaten ancak "örgütlü olanların bir kısmı" görebilir. PKK, gerçekte Kürtlük düzleminden öte bir üst-ilke peşinde olduğunu çoktan ilan etmiştir. PKK, Ortadoğu ve civarının ezilen mücadelelerinin ideolojik ve politik önderi olma iddiasındadır. Kürtlük düzleminin ötesine erişmenin PKK'nin önder kad-

rolarına has bir olgu olduğunu görmüşse, ne mutlu *Menkıbe*'ye… İşte bulmuş komünizmini! Eğer, yazarının Kobane yolculuğu bu soruların bir yanıtı olarak değerlendirilebilirse, *Menkıbe*'nin 'mutlu son'u belirecektir.

Sonuç: *Menkıbe*'nin büyüsünün alıcıları

Menkıbe yabanıl çağrışımlar yaratması istenen bir şarkıdır. Ama göç etme güdüsünü artık geri gelmeyecek şekilde yitirmiş olduğunun ayırdında olmadan hâlâ içli iskân türküleri çığıran eski göçebeler gibi olma ihtimali yabana atılamaz. Türkiye sol hareketinin eksenini değiştirmeye çalışan her çabanın bu hüsranla karşılaşması yüksek olasılıktır.

Menkıbe, nereyi işaret ederse etsin, toplam varlığıyla, 71'e doğru yönelen 68'dir. Henüz 71 olmayan bir 68.

Yazarının ölümü ardından yaşanan örgütsel aidiyet tartışması bile *Menkıbe*'ye dönük bir eleştiridir. 71'li için örgütü belirsiz olmak ayıptı. Ama 68'li ya da Dev-Genç'li için örgütsüzlük neredeyse onur…

Suphi Nejat Ağırnaslı'nın yazılı ve eylemsel eseri, orta sınıf solculuğunun kendini rahatlatma ayininin çerezi olmamalıdır.

O, muhtemelen "kurumsal" Marksizm dışında bir teori arayışıyla çevirmiştir *Louis Auguste Blanqui'nin Devrimci Teorileri* adlı kitabı. Ama Blanqui'de bir teori bulamadığı muhakkaktır. "Kurumsal" Marksizm dışında bir hareket 'teo-politikası', teorisi, ilkesi arayışının sonucu olduğunu tahmin ettiğimiz *Menkıbe*, Ağırnaslı'nın çabasının sonuçsuz kaldığını gösteriyor. *Menkıbe*'nin, bir kuşağın büyülü algı dünyasına ulaşması umulur, dilenir, istenir.

Ermeni Soykırımı ve Sol Tarihyazımı[51]

Muzaffer Kaya

Belki de sahiplenilmesi gereken şey Ermenilerin mağduriyeti değil, farklı ideolojik eğilimlerle günümüz Türkiyesi'nin inşasına kafa tutma ihtimalleridir.

Suphi Nejat Ağırnaslı

Rojava Devrimi için savaşırken yitirdiğimiz sevgili Nejat Suphi Ağırnaslı'nın *Menkıbe*'de ve "Cadı Kazanında Kaynayan Günahlar" yazısında üzerinde önemle durduğu konulardan birisi de Ermeni Soykırımı ve Türkiye solunun soykırıma bakışının eleştirisidir. Bu eleştirinin birkaç boyutu olmakla beraber, ben bu yazıda asıl olarak Türkiye'de hâkim sol tarihyazımında Ermeni solunun içerilmemesi problemi üzerinde duracağım.

Nejat'ın Kürt Özgürlük Hareketi'nin saflarına enternasyonalist bir devrimci olarak katılırken, 1915'te 19 yoldaşıyla birlikte Beyazıt Meydanı'nda idam edilen Ermeni devrimci Paramaz'ın ismini seçmesi konuya verdiği önemin çok çarpıcı simgesel ifadesi oldu. Bu yazının konusu olmamakla beraber, ikinci isim olarak Kızılbaş'ı seçmiş olması da yine *Menkıbe*'de geliştirdiği düşüncelerin doğrudan sonucuydu. "[Dersim Aleviliği] *değişen iktidar formuyla konuşamayan bir yapıdır, kolayca entegre edilemez, ulusun tutarsızlığının aynasıdır. Dolayısıyla, Dersim kırımı belli yönleriyle bir komünaliteyi* yıkma ve o coğrafyayı yönetilebilir kılma operasyonudur. Bambaşka olanı farka dönüştürme hamlesidir, asli birikimdir." (Ağırnaslı: 294).

Paramaz Kızılbaş ismi iki soykırıma işaret ediyordu; Ermeni ve Dersim soykırımları. Birincisi bir etnik temizlik olmanın ötesinde 20. yüzyılın başında Osmanlı coğrafyasında ortaya çıkan -Nejat'ın deyimiyle- "liberter" bir siyasi projenin yok edilmesi demekti. İkincisi ise,

51 Bu yazı, Nejat Suphi Ağırnaslı'nın anısına 19 Nisan 2015'te gerçekleştirilen *Menkıbe* Tartışmaları'ndaki "Paramaz'ın Nazarında Türkiye'de Sol ve Kürt Hareketi" başlıklı oturumda yaptığım sunumun kısmen değiştirilmiş ve yeniden düzenlenmiş halidir. Metnin ilk hali hayalgücüiktidara.org sitesinde ve *Yol* Dergisi'nin 2016 Kış sayısında yayınlanmıştır.

ulus-devletin düzenine aykırı özerk-komünal bir toplumsallığın yok edilmesiydi. Nejat bu iki ismi Ermenilerin ve Dersim Alevilerinin tarihsel aktörlüğüne yaptığı vurgunun bir gereği olarak, çektikleri acılardan değil taşıdıkları devrimci potansiyelden dolayı seçmişti.

Nejat'ın sorduğu soru şudur: 1915 Ermeni Soykırımı'na bugün devrimci ve komünist bir perspektiften nasıl bakmalıyız? Öncelikle Türkiye solunun önemli bir kesiminin ancak 2000'li yıllarda soykırım kavramını kullanmaya başlayabildiğini hatırlayalım. Soykırım konusunda farkındalığın artmasında, Hrant Dink'in yaşamına mal olan kahramanca mücadelesi tartışmasız en büyük paya sahiptir. Çok gecikmiş olsa da, Türkiye solunun soykırım gerçekliğini görmesi ve siyasi-toplumsal sonuçlarını tartışması elbette son derece önemlidir. Ancak Nejat tartışmayı bunun ötesine götürür, soykırıma giden süreçte "tarihin kurbanlarının" iktidarın hışmını üzerlerine çeken siyasi aktörlüğüne ve taşıdıkları potansiyellere odaklanır.

Ermenilerin ve genel olarak gayrimüslimlerin siyasi aktörlüğü konusu 1990'lı yıllarda sol- liberal bir yaklaşımla da dile getirilmişti. Bu yaklaşıma göre, eğer Osmanlı devleti yerli gayrimüslim burjuvazinin taleplerine cevap verebilseydi, görece liberal ve yerel özerkliğin güçlü olduğu bir imparatorluğa dönüşebilir ve bu durumda ulus-devlet projesinin neden olduğu büyük trajediler gerçekleşmezdi. Ancak ne yazık ki, olayların gelişimi bu yönde olmadı. 1908 devriminin özgürlükçü potansiyeli iktidarı darbeyle ele geçiren İttihatçılar tarafından yok edildi ve milliyetçi-merkeziyetçi seçenek galip geldi. Oysa özellikle liman şehirlerinde Ermeni ve Rumların yarattığı sivil toplum alanı korunabilseydi, Osmanlı devleti liberal demokrasinin ve burjuva kültürünün hâkim olduğu çoğulcu bir modele dönüşebilir ve bu sayede parçalanmadan varlığını sürdürebilirdi. Bu ihtimal Ermeni ve Rumların, dolayısıyla Osmanlı burjuvazisinin tasfiyesiyle heba oldu.

Sol-liberal aydınların geliştirdiği bu yaklaşım, tarihi ikili bir karşıtlık üzerinden anlatır. 20. yüzyılın şafağında Osmanlı coğrafyasında, ya gayrimüslim burjuvazinin siyasal temsiliyetini oluşturması sayesinde liberal, çoğulcu bir imparatorluk yapısı ortaya çıkacak ya da bürokrasinin hâkim olduğu milliyetçi, otoriter ve tektipleştirici bir rejim kurulacaktı. 1990'lı yıllardaki bu liberal tarihyazımı, aynı

dönemde yeniden canlanan Avrupa Birliği'ne katılım tartışmaları ile yakından ilgiliydi. Küreselleşme söyleminin revaçta olduğu bu dönemde Avrupa Birliği projesini Türkiye için krizden tek çıkış yolu olarak gören aydınlar, ulus-devlet merkezli resmi tarihyazımını sorgulayan bir alternatif tarihyazıcılığı geliştirmişlerdi. Solun ideolojik etkisinin ve toplumsal gücünün hızla eridiği bu yıllarda, liberalizm ve milliyetçilik bu tartışmaların iki kutbunu oluşturuyordu.

Nejat ise bu ikiliğin dışında başka bir ihtimale işaret eder. Toplumsal aktörlüğünü burjuvazi yerine, çoğunluğu gayrimüslim olan zanaatkârların ve işçilerin üstlendiği özgürlükçü ve eşitlikçi bir siyasi projenin de ihtimal dâhilinde olduğunu belirtir. Ona göre, bu eğilimi en ileri şekilde temsil eden siyasi akım Ermeni Özgürlük Hareketi'dir. Resmi tarihyazımında salt ayrılıkçı milliyetçilikle yaftalanan Osmanlı Ermenileri içinde güçlü bir devrimci sosyalist damar olduğunun altını çizer. Milliyetçiliğin ve liberalizmin ötesinde bir siyasi tahayyüle sahip olduğunu düşündüğü bu hareketin, Türkiye solu tarafından da görmezden gelinmiş olmasını eleştirir.

Gerçekten de Türkiye solu, kendi tarihini yazarken Ermeni devrimci geleneği ile ilişkilenmeyi aklından bile geçirmedi. "Türkiye" sol tarihyazımında, sadece Türklerin kurduğu örgütler anlatıldı. Tarihyazımındaki bu boşluk nedeniyle, 1. Dünya Savaşı sırasında gayrimüslimlerin tasfiyesini en iyi ihtimalle burjuva demokratik ya da liberal bir siyasi projenin yok edilmesi olarak okumak durumunda kaldık. Oysa bu gayrimüslim nüfusun siyasi olarak aktif kesimi içinde çeşitli renkleriyle sol akımlar kayda değer bir ideolojik etkiye ve örgütlenme seviyesine ulaşmışlardı. 19. Yüzyılın sonunda İmparatorluktaki ilk sosyalist fikir ve örgütlenmelerin Ermeniler arasında başladığını, daha sonra Yahudilerin, Makedonların, Bulgarların ve Rumların öncülük ettiği sol parti ve sendikalar olduğunu biliyoruz. İşçi hareketleri tarihinde bunlara kısmen değinilse de, Türkiye sosyalist hareketinin tarihi içinde Türk olmayan halkların kurduğu sosyalist örgütler yok sayılmıştır.

Türkiye Solu'nun tarihine dair bildiğim en eski metin, Hikmet Kıvılcımlı'nın 1933 yılında Elazığ cezaevinde kaleme aldığı Yol isimli serinin "Partide Konaklar ve Konuklar" başlıklı üçüncü kitabıdır. Bu kitapta Kıvılcımlı, Türkiye'de sosyalizmin tarihini, "üto-

pizm" olarak tanımladığı Mustafa Suphi'nin başkanlığında 1920'de kurulan Türkiye Komünist Partisi ve Kurtuluş Savaşı sırasında Ankara'da kurulan Halk İştirakiyun Fırkası ile başlatır (Kıvılcımlı, 1978). Daha sonra yazılacak olan tüm sol tarih kitaplarında bu başlangıç noktası değişmeyecektir.[52]

Kıvılcımlı, Ermeni solundan habersiz değildir elbette. Kürdistan sorununu tartıştığı aynı serinin sekizinci kitabının girişinde Ermeni meselesine kısaca değinir. Toplam altı sayfayı bulan bu bölümde Ermenilerin yok edilmesini şöyle tarif eder: "*Kürtlükle Türklük, Ermenileri, dünyada nadir görülmüş sinsi bir vahşet içinde katliama uğrattı*" (Kıvılcımlı, 1978: 16). Bu dönemde henüz soykırım kavramının mevcut olmadığını düşünecek olursak, Kıvılcımlı'nın katliamı amasız fakatsız kabul ettiğini görürüz. Aynı bölümde Ermeniler içindeki sınıfsal ve ideolojik ayrımlara da değinir. Burjuva milliyetçisi olarak tanımladığı Taşnak örgütüne karşı Sosyal Demokrat Hınçak Partisi'ni destekler. Öte yandan fazla iyimser bir şekilde Sovyetler Birliği'nin Ermenistan'a özerklik vererek dünya üzerindeki tüm Ermenilerin milli meselesini çözdüğünü iddia eder. Türkiye'de ise kıyımdan sonra artık Ermeni neredeyse kalmadığına göre (Türkiye'deki toplam Ermeni sayısını 75 bin olarak verir), sosyalist strateji ya da milli mesele bakımında Ermeniliğin güncel politikanın konusu olamayacağını söyler. "*Türkiye'nin bugünkü sınırları içinde, sırf bir Ermeni fakir hareketi, bir kitle hareketi olmaktan tamamı ile uzaktır. Başka deyim ile, geniş halk tabakaları içinde derin hareketler uyandıracak bir Ermenilik meselesi, Türkiye içinde imkânsızdır*" diyerek konuyu kapatır (Kıvılcımlı, 1978: 20). Kıvılcımlı'nın sosyalist strateji bağlamında yaptığı bu tespit, 1930'ların Türkiye'sinde gerçekliğin yalın bir ifadesi olarak görülebilir. Ancak aradan geçen 85 yılda Türkiye'nin "Ermeni meselesi" kapanmak bir yana, tarihsel önemi ve politik güncelliği gittikçe daha fazla kavranan bir konu haline geldi.

52 Son yıllarda biraz daha geriye gidilerek Hüseyin Hilmi liderliğindeki Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın anılmasının bu durumu çok değiştirdiği söylenemez. Sorun, gayrimüslimlerin öncülüğünde kurulan sosyalist örgütlerin Türkiye sol tarihinin bir parçası olarak görülmemesindedir.

Ermeni özgürlük hareketi

Öncelikle, Ermeni Özgürlük Hareketi'nin sol kanadını teşkil eden Sosyal Demokrat Hınçak Partisi'nin ve Ermeni Devrimci Federasyonu'nun (Taşnaksütyun) Ermenilerin ulusal ezilmişliklerine son vermenin ya da bağımsız Ermenistan'ı kurmanın ötesinde bir ufka sahip olduklarını vurgulamak gerekir. 1887 yılında kurulan Sosyal Demokrat Hınçak Partisi, Osmanlı İmparatorluğu'nda faaliyet gösteren ilk sosyalist partidir ve 2. Enternasyonal'in üyesidir. Nejat'ın ismini aldığı Paramaz kod adlı Madteos Sarkisyan bu partinin liderlerinden birisidir. 1890'da kurulan Ermeni Devrimci Federasyonu da sosyalist bir programa sahiptir ve 2. Enternasyonal'de temsil edilmiştir. *Komünist Manifesto* ve çok sayıda sosyalist eser Osmanlı coğrafyasına ilk Ermenice olarak girmiştir.

Ermeni Özgürlük Hareketi'nin sosyalizmle görece erken tanışmasının nedeni Doğu Ermenistan'ın da içinde yer aldığı Kafkasya ile olan sıkı bağlarıydı. Rus İmparatorluğu'nun sınırları içinde bulunan Kafkasya'da 19. yüzyılın sonunda ticaret ve sanayi kapitalizmi hızla gelişirken modern politik akımlar da ortaya çıkmaya başlamıştı. Özellikle Gürcüler ve Ermeniler arasında önce Rus Narodnizmi'nin etkisiyle halkçı, daha sonra Marksist ideolojiyi benimsemiş çok sayıda örgüt kurulmuştu.

20. yüzyılın başında Ermeni halkı Osmanlı, Rus ve İran İmparatorluklarına dağılmış durumdaydı. Ermeni Özgürlük Hareketi, bu üç ülkenin sınırları içinde faaliyet gösteriyor ve bu ülkelerdeki ilerici güçlerle mutlakiyetçi rejimlere karşı ittifaklar geliştirmeye çalışıyordu. Ermeni devrimciler bulundukları her üç ülkede de, 20. yüzyılın başında gerçekleşen devrimlerde önemli roller üstlendiler; Rusya'daki 1905 Devrimi'nde, 1906 İran Devrimi'nde ve 1908 Osmanlı Devrimi'nde. Ermeni Devrimci Federasyonu'na bağlı fedailer 1906 İran devriminin kahramanları arasında anılır. 1908 Devrimi'nde İttihat Terakki'nin hiçbir varlığının olmadığı Anadolu'da devrimin en ateşli savunucuları Ermenilerdi.

Ermeni nüfusunun geniş bir coğrafyaya dağılmış olmasından dolayı, bölgesel ölçekte faaliyet gösteren ve bu geniş perspektifle

kendi içinde önemli tartışmalar yapan bir Ermeni hareketi mevcuttu. Günümüz sol hareketlerinde bugün de tartışılan pek çok konunun Ermeni Özgürlük Hareketi içinde yüz küsur yıl önce gündemleştiğini görmek çok ilginç ve öğreticidir. Ulusal baskıya karşı mücadele ile sosyalizm mücadelesinin ilişkisi, sosyalist strateji ve program sorunları, sosyalist federasyon, demokratik özerklik, bağımsızlık vb. pek çok konunun Ermeni hareketi içinde tartışıldığını görüyoruz (Anaide Ter Minassian, 2012).

Meşrutiyet'ten sonra kurulan Osmanlı meclisindeki tartışmalarda da Ermeni milletvekilleri sosyalizmin sözcüsü konumundaydılar. Meclis-i Mebusan'da işçi hakları konuşulduğunda ve grevlerin yasaklanması kanunu geldiğinde İttihatçılara karşı en sert muhalefeti Ermeniler yapmıştır. Taşnaksütyun ve Hınçak milletvekilleri mecliste açıkça sosyalizm propagandası yapıyorlardı. Elbette onların dışında az sayıda da olsa Bulgar ve Yahudi sosyalist milletvekillerini de anmak gerekir.(Paul Dumont ve George Haupt, 2013).

Türkiye sınırları içinde yaşanan bu sol mücadele deneyimlerini, Türkiye solu olarak neden kendi mücadele tarihimizin bir parçası olarak göremiyoruz? Hatta bugünkü Türkiye devletinin sınırları dışında kalmış olsa bile, Yahudilerin önderliğinde Selanik'te kurulan, Türkçe, Yahudi İspanyolcası, Rumca ve Bulgarca yayın yapan, on binden fazla işçiyi örgütlemiş ve Sosyalist Enternasyonal'e üye olmuş Selanik Sosyalist İşçi Federasyonu'nu neden Türkiye sol tarihi içinde değerlendirmiyoruz?

Solun tarihini yeniden yazmak

Ulus-devlet paradigmasını örtük olarak benimsemiş bu sol tarihyazımını aşan çalışmalar olduğunu da belirtmek gerekir. Bu konuda ilk önemli çalışma, Mete Tunçay ve Eric Zürcher'in derlediği *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik* adlı eserdir. Türkiye sol tarihi üzerine en kapsamlı araştırmaları yapmış olan Tunçay, kitabın önsözünde, 1960'larda yayınlanan *Türkiye'de Sol Akımlar* kitabına başlığını koyarken milliyetçi olmamak için Türk yerine Türkiye kavramını tercih ettiğini ama kitapta sadece Türk-

lerin kurduğu örgütlerden bahsettiğini söyleyerek özeleştiri yapar (Tunçay ve Zürcher, 1995). Ayrıca, sol hareketin içinden Masis Kürkçügil ve Sait Çetinoğlu'nun yazılarını anmak gerekir (Kürkçügil, 2005; Çetinoğlu, 2010). Son olarak Kadir Akın'ın Sosyal Demokrat Hınçak Partisi'nin arşivinden yararlanarak hazırladığı *Ermeni Devrimci Paramaz* yeni bir sol tarihyazımı için öncü bir çalışma niteliğindedir (Akın, 2015).

Türkiye sol tarihini, bütün Türkiye halklarının mücadele tarihlerini de katarak yeniden yazmak bugünün mücadeleleri açısından nasıl bir önem taşıyabilir?

Her şeyden önce bu tarihsel deneyimlerden öğreneceğimiz çok şey var, önce bu hakkı teslim etmek gerekir. Daha da önemlisi, yeni bir tarihyazımı kendimizi yeniden tanımlamamız anlamına gelecektir. Türklerin dışındaki Osmanlı halklarının mücadele deneyimlerini kendi deneyimlerimiz olarak görmek, siyasi öznelliğimizi ulus-devlet hapishanesinin dışında yeniden inşa etmek olacaktır. Böylece çok daha zengin bir tarihin mirasçıları olduğumuzu fark edebiliriz.

Son olarak böylesi bir tarihyazımı, ulus-devlet sınırlarını aşan bölgesel bir devrimci mücadele için gerekli zihinsel donanım hazırlığı anlamına da gelir. Özgürlükçü hareketler arasında bölgesel ölçekte yeni bir ilişkilenme ve ortak mücadele perspektifi oluşturabilmek için bu toprakların toplumsal mücadele tarihine yeni bir bakış zorunlu görünüyor. Böyle bir bakış açısıyla, Ortadoğu'nun en önemli devrimci dinamiği haline gelmiş olan Kürt Özgürlük Hareketi'nin deneyimini de kendi deneyimimiz olarak görebilmek mümkün olacaktır.

Tekrar Paramaz Kızılbaş'a dönecek olursak… Paramaz, yani Ermeni Özgürlük Hareketi, Türkiye tarihinde modern zamanlara ait eşitlikçi ve özgürlükçü bir siyasi tahayyülü temsil eder. Kızılbaş ise kapitalizm öncesi komünal ilişkilerin hala sürdüğü daha kadim bir alternatifin ve özerkliğin simgesidir. Nejat, enternasyonal bir ruhla Rojava Devrimi'ne katılırken seçtiği isimlerle, hem Dersim Kızılbaşlarına hem de Ermeni devrimcilerine aynı hürmetle selam gönderir. Soykırımlarla yok edilen gelecek ihtimallerinin izlerine işaret eder. Elbette aynı tarihe kendi izini de bırakarak.

Kaynakça

Ağırnaslı, S. N. (2012) "Cadı Kazanında Kaynayan Günahlar", http://sendika61.org/2014/10/cadi-kazaninda-kaynayan-gunahlar-suphi-nejat-agirnasli-fraksiyon-org/, indirme tarihi: 10 Ağustos 2017.

Akın, K. (2015) *Ermeni Devrimci Paramaz*, Ankara: Dipnot.

Çetinoğlu, S. (2010) "Türkiye "Sol" Hareketlerindeki Milliyetçi Virüs", https://ermenistan.de/sait-cetinoglu-yazi-turkiye-sol-hareketlerindeki-milliyetci-virus/, indirme tarihi: 10 Ağustos 2017.

Dumont, P. ve G. Haupt (2013) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalist Hareketler*, çev. Tuğrul Artunkul, İstanbul: Ayrıntı.

Kıvılcımlı, H. ([1933] 1978) *Yol 3: Partide Konaklar ve Konuklar*, https://www.marxists.org/turkce/kivilcimli/kitaplar/yol-3.pdf, indirme tarihi: 10 Ağustos 2017.

Kıvılcımlı, H. ([1933] 1978) *Yol 8: Yedek Güç Milliyet (Doğu)*, https://www.marxists.org/turkce/kivilcimli/kitaplar/yol-8.pdf, indirme tarihi: 10 Ağustos 2017.

Kürkçügil, M. (2005) "Bir Başka Tarih Mümkün Müydü? Ya da 'Ermeni Meselesi' 'Modernite' ve 'Soykırım'", *Yeniyol*, 16-17.

Minassian, A. T. (2012) *Ermeni Devrimci Hareketinde Milliyetçilik ve Sosyalizm*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: İletişim.

Tunçay, M. ve E. Zürcher (1995) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim.

IV.

MENKIBE

Menkıbe: mevcut, menkul ve müşterek komünizmde ısrar beyanı

(üstünkörü okumalar, cehalet ve öfkeden doğmuş,
neşeyle karışık bir serzeniş çiziktirmesi)

Suphi Nejat Ağırnaslı
(Paramaz Kızılbaş)

menkıbe: yollar, geçitler, bir kimsenin erdem ve kahramanlıklarını anlatan hikaye, epos, dar yol, dağ geçidi bkz. nakip

nakip: önder, lider, delme, delip geçme, yol aşma, dağ geçidi aşma

1. **Halkların Demokratları Kimlerdir?**

2. **Proletarya: Amele Değil Emel**

3. **Hatunların Asırlık İhtişamı**

"Ben basit bir zanaatkarım; örs üzerindeki çekiç vuruşlarımın yankısı uzak mesafelerden duyulur."

Augusto Calderón Sandino

1. Halkların Demokratları Kimlerdir?

Bilgi dolaşımının 'demokratikleşmesi' yakın tarihlere bakacak olursak matbaaya kadar uzanır aslında. Chester Carlton fotokopi makinesinin ilkel halini icat etti ve sonradan *Xerox* ismini alacak olan *Haloid Company,* bu makineyi geliştirdi ve faks makinelerinin ilk tiplerini üretti. O faks makineleri ki, Tiananmen Meydanı'nda simgeleşecek kargaşaların örgütlenmesinde büyük bir rol oynayacaktı. Zaten matbaanın icadının nelere yol açtığını az buçuk biliyoruz. Bir eylem tarzı olarak basın açıklamalarının artık seri üretime geçmesi herhalde biraz da ozalit pankartların marifetidir. İkinci Dünya Savaşı esnasında işçi hareketlerinin ABD'de durulmasıyla rahat hareket edebilen *Xerox*'un en büyük müşterisi ABD ordusu oldu. Xerox, IBM'in yanı sıra kurumsal iş makineleri üretimi konusunda suyun başını tutan şirketlerden biriydi; ufak birlikler, dere kenarlarına taciz ateşleri açana dek.

Kişisel bilgisayarların ilkel hali olan devre setleri, başlangıçta garajlarında elektronik aletlerle hobi icabı uğraşan bir kitleye göre düşünülmüş, basit kasalara konulmuş ve programlanabilir mikro-işlemciler taşıyan birer 'makine' olarak ortaya çıkmıştı. *Commodore* şirketi için 650x mikro-işlemcilerini üretecek olan Chuck Peddle önce *General Electric* ve sonra da *Motorola*'da çalıştı. Gel gör ki, *Motorola* ile anlaşamayınca *MOS Technologies* şirketini kurarak mühendisliğini yapmış olduğu 6800 işlemcisini çok daha ucuza 650x serisi adı altında üretti. Piyasanın temel itkilerinden birini –düşük fiyat– arkasına alarak mikro-işlemci dünyasını 'halka arz' etti. Bu ucuzluk yeni olanaklara mahal verdi. Bir mikro-işlemci üreticisi bu şirket, yani *MOS Technologies* hesap makineleri üreten *Commodore* şirketi tarafından karambolle 'yutuverildi' ve bilgisayar üreticisine dönüşen *Commodore* ilkel bir 'kişisel bilgisayar' üretti. *Commodore*, *KIM-1*'i ve *PET* serisini üreterek entegre bir 'kişisel bilgisayara' doğru bir adım attı. Steve Wozniak, Peddle'in ucuzlattığı mikro-işlemciyi kullanarak, tam da bu dönemlerde kendi garajında *Apple I*'i geliştirdi. Steve Jobs ve Steve Wozniak daha sonra geliştirdikleri *Apple II*'yi Commodor'e satmak istedi, ancak iki şirket anlaşmadı.

Apple, kendince bir başarı elde etti, ancak Jobs'un şirketi yönetim tarzına dair ihtilaflar boy gösterdi. Jobs, *Macintosh* adlı bilgisayarı geliştirmek üzere bir grup mühendisle birlikte şirket binasının karşısındaki binada - kendi şirketine karşı- harekete geçti; bu binaya da bir korsan bayrağı çekti. *Commodore,* bu arayışa benzer bir biçimde, Jobs gibi bilgisayarı daha kullanışlı hale getirmek istedi. Bunu kısmen Jobs'tan önce başardı ve görsel bir kullanım tarzına doğru adımlar attı; nitekim kullanımı ve kapasitesi bakımından en önemli ürünü Commodore 64 (C=64) olacaktı. Ancak, asıl sıçrama *ATARI*'den ayrılan bir grubun *Amiga* (kız arkadaş) adlı bilgisayarı geliştirmesi, bu projeyi geliştirenler dahil olmak üzere söz konusu aletin *Commodore* şirketi tarafından yutulması olacaktı. Apple'ın "gurusu," Jobs bu aralar *Xerox*'un PARC (Palo Alto Araştırma Merkezi) laboratuvarında grafik ara yüzlü bir işletim sistemini gördü ve yeni bilgisayarında böylesine bir sistem kullanmak istedi. Seksenli yılların başlarındayız.

Uzun yıllar boyunca büyük işyerlerine makineler üreten *IBM* şirketi, yöneldiği pazarın da etkisiyle cüsseli bir şirket görünümüne sahipti; tıpkı Xerox gibi, kuruluşu 1900'lerin başlarına dayanır. *Apple Computer Inc.*, "kişisel bilgisayarı" (daha önceki başka bilgisayarlara daha çok "ev bilgisayarı" denirdi) ürettikten sonra *IBM* de ufak çaplı bilgisayar pazarının parlak geleceğinin farkına varıp bu yönlü ciddi bir yönelime girmeye çalışmıştı. *Apple* ise gazetelere *IBM*'in büyüklüğü ile dalga geçen kinayeli bir ilan vererek, "Hoş geldin IBM, gerçekten!" sözüyle meydan okudu. Steve Jobs, IBM'e karşı 'direnişini' 1984 yılında piyasaya süreceği *Macintosh* bilgisayarı tanıttığı 1983 yılındaki toplantıda da açık seçik dile getiriyordu. Jobs, 'hayatın boyunca şekerli su mu satmak mı istiyorsun?' sorusunu sorduğu John Sculley'i, Pepsi'den *Apple*'a transfer etmiş, Riddley Scott'a *Macintosh* reklamını yaptırmıştı. Bu reklamda bir kadın, elde balyoz, kolluk kuvvetlerinden kaçar, 'büyük birader' büyük bir ekrandan kafası traşlı ve trans halindeki insanlara seslenir, sportif giyimli kadın balyozu ekrana fırlatır ve ekran patlar. Yaygın bir izle yici kitlesine sahip Amerikan *Super-Bowl* müsabakaları esnasında yayınlanan reklamın sonunda dış ses "24 Ocak'ta Apple, Macintosh'u piyasaya sürecek ve 1984'ün neden '1984'e benzeme-

yeceğini göreceksiniz," der. Bu reklamın ve ilk *Mac*'in tanıtıldığı toplantıda Steve Jobs, *Apple* bilgisayarlar dahil olmak üzere IBM'in 'ciddiye almadığı' icatların şeceresini sunar, adeta IBM 'diktasını' karşısına almış bir isyancı gibi konuşur; tarihi yaparak tarih yazar.

1983 yılında Apple, adeta "IBM baskınını" gerçekleştirir. 1984'te! *Macintosh*'u piyasaya sürer, ertesi yıl *Commodore* da *Amiga*'yı; üstelik Amiga grafik ara yüzlü bir işletim sistemine sahip (AmigaOS), oyun oynanabilen ve dönemin koşullarına göre 'profesyonel' işler (ses, görüntü işlemek gibi) yapılabilen görece ucuz bir bilgisayardır. Günümüzde, uzun bir süre boyunca –artık bu süreç neredeyse tamamına ermiş olsa dahi- masa üstü yayıncılık ile anılan Apple son yıllarda video işleme vasfıyla da anıldı. Oysa, *Amiga* hem resim, hem video hem de ses işleme konusunda 1980'lerde Apple'dan epey ileride sayılırdı.

Peki, ne oldu da bugün *Commodore* ve *Amiga* anılmıyor da *Apple* ve *Microsoft* anılıyor. Bu unutma eylemi, bir bağlam içerisinde gerçekleşiyor olsa gerek. *Apple* ve *Microsoft*'u öne çıkaran, *Commodore*'u (*Amiga*'yı) tarihten silen, bu sessizliği mümkün kılan şey nedir? Commodore, bilgisayar üretiyordu, piyasada rekabet ediyordu ve 1990'ların ortalarında şirketin kötü yönetilmesi sonucunda battı. *Apple* ve *Microsoft* bu süreci imgeleriyle birlikte bir yönetim ve sunum politikasına kavuşturdu; 'bilgisayar çağı'na bir ilahiyat sundular! Bu anlamıyla *Xerox* ve *IBM*'den, hatta *Commodore*'dan çok daha öteye gittiler. İnsanın özgürlük arayışını, kapitalist işleyişin asli bileşeni haline getirmenin, onun motor gücüne dönüştürmenin siyasetini güttüler. Seksenli yıllardayız....

1960'lı yılların 1970'lere devrildiği tarihsel kesitte iki mekân, günümüze kadar uzanan gündelik yaşamı ve siyasetin paradigmalarını ortaya koymuştur sanki: Dağlar ve garajlar! İkinci Dünya Savaşı sonrasında bu iki 'mekan' günümüz kapitalizminin siyasi hüviyet ve biçimini 'devrimcileştirmiştir'. Amerika'nın İkinci Dünya Savaşı sonrası kendi gelir dağılımını düzenlemesi, orta sınıf karakteri kazanan çalışan nüfusun bir kesimini şehir merkezinden görece uzak, çok-katlı ve garajlı hanelerin peşi sıra dizili olduğu 'suburb'lere yerleşmeye teşvik etmesi, 1960'lara gelindiğinde ciddi bir potansiyelin mayalanmasına *mahal* verdi. Gençler, garajlarda müzik grupları

kurdu, elektronik aletler ve 'bilgisayarlar' icat etti, üstelik yer yer 1968'in etkileriyle ve o dönem revaçta olan Doğu Asya felsefeleriyle temas halindeydiler. Öte yandan ABD hegemonyası altında dünyada nüfuz sahibi olmaya çalışan emperyalizm, yeni-sömürgeci bir dünya rejimini tesis etmeye çalışacak, gerilla birlikleri halinde kalkışmalar örgütlemeye yeltenen ulusal kurtuluş hareketleri filizlenecekti. Metropollerde bu "mesaj" çarpıp başka özlemlerin zincirlerinden boşanmasına mahal verecekti, alan açacaktı.

http://www.youtube.com/watch?v=lSiQA6KKyJo

Merkezin, çevre tarafından kuşatılmasına ramak kalmıştı; çevre merkez olacaktı, çevre-merkez ilişkisinin tanımı değişecekti.

ABD'nin kent düzenlemesi içerisinde görece yalıtılmış bir mekan olan bu 'suburb'lerdeki müstakil evlerin garajları birer zanaat mekanına dönüşüvermiş, 'boş' zamanı olan insanlar burada 'iş' hayatı dışında dünyanın üzerinde eyleme ve dünyada var olma arayışlarına girmişti. Sonra bu boş zaman uğraşı kendisine bir piyasa buldu. Bu zanaatkarların kurduğu şirketler, haylazlığı ve "rahat ol adamım" felsefesini kurumsal bir boyuta çıkartıp, bugün Google'ın "karargahlarında" gördüğümüz şen disipline giden "uzun yürüyüşü" başlattı. (Gerçi Google'ın Japonya'daki ayağı hala bu "şen" olma halini hazmedebilmiş değil.)

Garajlarda ortaya çıkan, ün kazanan müzik grupları ve garajlarda yapılan 'icatlar' daha henüz bu iki olgunun bir zanaat olduğu bir döneme denk geliyor. Zanaat, üreticiyle üretilen arasında dolaysız bir ilişki olarak dünya üzerinde bir var olma (eyleme/değiştirme) tarzıdır. Osmanlı İmparatorluğu ve Avrupa'da modern (liberter) ideolojilerin başat taşıyıcılarının zanaatkârlar olması ve Steve Jobs'un da Amerikan Ermenisi bir çift tarafından evlat edinilmiş olması tarihin cilvesi olsa gerek. Jobs, üniversiteyi bırakır, Hindistan'da dolaşır, Wozniak'ın mühendisliğini bütünlüklü bir tasarıma kavuşturur; tasarım derken sadece şekil şemal değil. Stanford konuşmasında hayatı üzerinden tüm serüveninin "kıssadan hissesi"ni aktarır....

Dünya üzerinde olmanın kodlarını değiştiren Steve Jobs'un ve Chet Carlston'un -fotokopi makinesi ni icat ettikten sonra Zen/Buddizme sarmasına şaşmamalı. Jobs'un John Sculley'i Pepsi'den

Apple'a çağırırken 'Hayatın boyunca şekerli su mu satmak istiyorsun, yoksa benimle birlikte dünyayı değiştirmek mi istiyorsun?' diye sorması; *Apple*'ın 1990'ların başlarında "*Think Different*/Farklı Düşün" reklamlarında Einstein, Beatles, Martin Luther King ve Gandhi gibi figürlerin görüntülerine eşlik eden dış sesin 'Kimileri onlara çılgın diyor, biz onları dahi olarak görüyoruz, çünkü dünyayı değiştirmek isteyecek kadar çılgın olanlar gerçekten dünyayı değiştirenlerdir,' demesi bir ilahiyata, dünyada var olma ve eyleme ilahiyatına işaret ediyor. Zanaat ve isyanın birlikteliğinin temsili böyle bir şey olsa gerek, üstelik zanaatkarın kurumsal işletmeci olmaya başladığı anda isyanı hatırlatması daha da manidar!

Benzer bir şey Amiga için de geçerli. İşletim sistemi *AmigaOs*'in en önemli mimarlarından biri olan R.J. Mical, şirketin hikâyesini toplantılarda sürekli yeniden kurgulayıp, şirketin istihdam politikasını şöyle anlattı: "Biz, dünyada iz bırakmaya çalışan kişilere [bir halka] bakınıyorduk, sadece bu endüstride değil genel olarak dünyada. Gerçekten bir beyanatta bulunmak isteyen, gerçekten inanılmaz muazzam bir şey yapmak isteyen kişilere [bir halka] bakınıyorduk, sadece iş bakınan birine değil." Bir hafıza kurgulandı! İlahiyatın kılıf olduğu bir pragmatizme gark olundu!

İşin ilginç yanı, günümüze geldiğimizde bu teknolojilerin gelişimi ve işçilerin özerkleşme eğilimlerinin hazin sonu, çalışan kesimlerin büyük bir kısmına bir çakma zanaatkarlık dayattı. Üretim aracıyla üretici arasında fiziken dolaysız ama toplumsal ilişkiler düzleminde sonuna kadar bağımlı bir ilişki yarattı; fiziki olan ile sanal olan, kamusal ile özel, iş ile boş zaman arasında radikal bir dönüşüm sağladı. Nispi artı-değer, tam da farklar düzlemini yeniden tanımladı: Neye nispet kime kısmet! *Hayatım olmuş işler güçler* dedirtti. Peh Peh peh peh peeeeh.... Zanaat, kurumsal düzeyde tekerrür etti, özerkleşme özelleşme oldu, halk zorladı, halka arz edildi, demokratikleşti.

http://www.youtube.com/watch?v=9LAzSZKJ3o0
http://www.youtube.com/watch?v=0quHs9UPqBc
http://www.youtube.com/watch?v=4oAB83Z1ydE

Görünürde birbirinden çok ayrıymış gibi görünen dağlar ve garajlar günümüz kapitalizminin örgütlenme biçimi açısından adeta paradigmatik bir değişimi simgeler hale geldi: Küçük birlikler doğru yere vurup 'halka' seslenebilir ve böylece toplumsal bir konum elde edebilir. Öncü, halk için 'radikal demokratik', 'yeni demokratik' bir hamle, kontrollü (!) bir 'kültür devrimi' girişiminde bulunabilir. Garajlar ve dağlar birlikte okunduğunda, birçok etkinin rastlaştığı olumsal bir tarih ortaya çıkar: 1960'lı yıllardaki başkaldırı dalgası kapitalist işleyişin aldığı siyasi biçimleri belirledi, yeni bir paradigma sundu!

Günümüzde merhum Steve Jobs üzerine örülen anlatı, geriye dönük son derece politik bir kurgudur, ancak kurgu olması 'yalan' olduğu anlamına gelmez. Bu kurguyu mümkün kılan bizzat Steve Jobs ve benzerlerinin yarattığı olanaklar, yani simgeledikleri serüvenin hakikati olmuştur: Kapitalizmde doğru fırsatları iyi örgütlersen 'başarılı' olursun.

Ancak, 'başarının' somut içeriği, biçimleri sonradan yeniden kurgulanabilir; bu 'başarının' bağlamı, hatta sebep ile sonuç ilişkisi birkaç defa tersine çevrilebilir -zaten belki de sebep-sonuç ilişkisini tersine çevirirsek bu öyküden bir şeyler anlayabiliriz! Böylece Jobs'un *Apple*'dan atılması ve Sculley ile girdiği husumet, mağlup olanı sonradan galip yapmaya, 'bildiğini oku ve inatçı ol' mesajını vermeye elverişlidir. Jobs, kendi şirketinden Hamlet misali kovulur; şimdi Mac'lerde kullanılan MacOS X'in mimarisinin temellerini atan NeXTSTEP adlı işletim sistemini ve birtakım bilgisayarlar üreteceği *NeXT* adlı şirketi ve *Disney* ile birlikte belki de ilk uzun metrajlı 3D animasyon filmleri yapacak olan *PİXAR*'ı kurar. Sonra Apple'a geri döner, "i" harfi ile başlayan zımbırtları arz etmeye koyulur.

Bugünkü anlatının aksine *Apple*'ın tarihine bakıldığında karşımızda her daim kitlere 'oyuncaklar' üreten bir şirket yoktur. Ciddi finansal krizlerle boğuşan ve aslında 'kişisel bilgisayar' üretmekle profesyonel makineler üretmek arasında gel-gitler yaşayan kırılgan bir şirket karşımıza çıkıyor. Jobs, *Apple*'a yıllar sonra geri döndüğünde *Apple*'ın ürettiği bilgisayarların 'profesyonel' olduğu imgesini, kendi 'oyuncaklarının' sağlam olduğu imgesini yarat-

mak için belki kullanmıştır. Ancak, *Apple*'ın son 'oyuncaklarına' bakıldığında yeni bir teknoloji göremiyoruz. Afili bir tasarım içerisinde organize edilmiş ve hâlihazırda mevcut olan teknolojilerin harmanlandığı, bir üst-sürüme zemin hazırlamak için noksanlarla dolu 'tatlımsı zımbırtılar' görüyoruz. "Üst düzeyde bir tekrar" görüyoruz. Belki de hiç kimse, Jobs kadar tasarımı bu denli politik bir yatırıma dönüştürmemiştir; elektronik aletlerin 'alet' olma karakterine, yani makine-insan ilişkisine bu denli derin bir sorgulama zemini açmamıştır: Teknik olarak yeniden üretiminin mümkün olduğu çağda sanat eseri yaratmıştır. Dolayısıyla, Jobs'un *Apple*'dan ayrıldığı dönemle yine şirkete döndüğü dönem arasındaki boşluk belki de *Apple*'ın gerçekten teknoloji ürettiği bir kesitti.

Kansere yenik düşmeden önce Stanford Üniversitesi'nde yaptığı konuşma, ardından anlatılan onca hikâye, belki de bize somut emeği soyut emeğe dönüştüren kapitalist işletmecinin bu soyutlama teşebbüsünün çok da canlı olduğunu gösteriyor. Ölü emek olarak makine, somutun peşine düşüyor. Bu, kapitalizmin sadece basit bir 'kar' rasyonalitesine dayanmadığını, her daim onu aşan bir varoluş mesajı içerdiğini göstermeye yetiyor. Bu mesaj sadece basit ve işlevsel bir 'ideoloji' değil, insanın varoluşuna dair temel sorunlara dokunan bir arayıştır. Sorunun belli bir şekilde sorulması, anlamının bir bağlam içerisinde ötelenmesidir. Rosa Lüxemburg ve yoldaşları için Berlin'deki anıtta yazdığı gibi "Ölüler bizi uyarıyor"!

Bu bağlamda, Jobs'un ölümü aslında *Apple*'ın tarih anlatısını taçlandırmıştır. *Apple*, on yıl içerisinde iPhone, iPod, iTunes, iMac, MacBook'u üreten şirket oluvermiştir. Jobs'un arkadaşı Wozniak bir garaj zanaatkârı olarak *Apple*'ı mümkün kılmışken, *Apple*'ı efsane yapan Jobs olmuştur ve Mac uzun yıllar boyunca zanaatkârlara dünyayı değiştirmeyi telkin etmiş, teknolojiyi bir üretim aracı olarak "halka" sunmuştur. Hatta bugünkü büyük bilişim teknolojilerinin sırrı, hem başka şirketlerin hem de devasa bir bilişim camiasının kolektif çalışmalarını gasp etmiş olmalarından geliyor.

Apple, çok az oyun ama sağlam programlarla anılan, insanı bir zanaatkar olmaya zorlayan *MacPlus* serisi, *Quadra* serisi, *Performa* serisi, RISC mimarili *PowerPC* serileri (belki de buna Performa 5x00/6x00 ve serinin devamı dahil edilebilir), Power Computing'e

verilen lisans üzerinden diğer şirketlerin ürettiği Mac'ler, ilk sağlam Lazer yazıcılar ve hatta çok ilkel bir dijital fotoğraf makinesi üreten şirket değildir artık – belki de tam da tüm bunların Steve Jobs'un *Apple*'dan ayrıldığı dönemlere denk geldiğinden dolayı...

Jobs'un 'dehasının' ilk Mac ve son renkli oyuncakları üzerinden anılması, Jobs'un elektronik aletlerin politik karakterini ne denli ciddiye aldığını göstermeye yetiyor. Jobs, teknolojiyi tasarlamıştır, organize etmiş ona bir biçim ve mesaj vermiştir, ancak bir mucit değildir, bir kaşiftir, isyanın kurumsal düzleme çekilişinin mimarıdır. Apple'ın öyküsü şirket içinde 'asi' olma ve 'dünyayı değiştirme' anlatılarıyla doludur. MacOs için yazılım şirketlerini uygulama yazmaya ikna eden Apple çalışanları kendilerine 'Evangelist' ismini boşuna takmıyordu (Max Weber'in ruhu şad olsun!).

Jobs mühendislerinin her yeni fikrini önce reddeder, mühendisleri aşağılar sonra bu fikirleri kendisine aitmiş gibi önerirmiş. Yani, bütün mühendislerin icatları Jobs'ta tecessüm edermiş: Önderlik böyle bir şey olsa gerek.

Artık bilgisayar ve benzeri teknolojik zımbırtıların birer üretim mi yoksa tüketim aracı mı olup olmadığını söylemek zor. Birçok kullanıcı hazır programları kullanarak bir şeyler tükettiği ve ürettiği, bu kapsamda kendisine sosyal bir imaj da devşirebildiği için (belki şık durur diye) biz bu iki kelimeyi birleştirelim bir *türetim aracı* diyelim. Günümüzün başat *t*üretim *aracı* (cümle içinde nasıl durdu?) olan bilgisayarın kişiselleşmesi, türetim araçlarının demokratikleştirilmesi, yani bu kültür devrimi, kurumsal bir başkan olmaya yazgılı bir lider gerektirirdi. Kızıl bir kitabı olmasa da kendi şirketine korsan bayrağı çekerek IBM'in "karargahlarını bombalayan," şirket içindeki "çeteye" korsan bayrağı çeken, "uzun yürüyüşe" koyulan bir Başkan Jobs elzemdi.

İşte bundan dolayı, gerilla savaşının altında yatan volontarizm ve dünya üzerinde var olma/eyleme hali, bu ilahiyat ve inanç, kapitalizmin 1960'larda sınırını zorlamaya ve genişletmeye başlamıştır. Gerilla savaşının girişkenliğiyle kapitalist işleyişin rotasını değiştiren bu 'girişimcilik' benzer bir varoluş ilahiyatını paylaşmaktadır. Ancak bir şartla, tüm fiiller, artık eylem değil, sabık eyleme bir atıftır, temsildir; kurumsal düzeyde yazılan bir tarih dahilinde var

olmaz mevcut olur.

Jobs ile aynı olanak evreninde Unix işletim sistemi vardı ama *Darwin* ve *MacOs X* ile birlikte insanların Unix ile ilişkilenişi bir tasarıma kavuştu. Peki, Linux da bunu yapmamış mıydı? Linux'ta açık-kaynak kod yazılımlarla daha acayip bir süreç işlemiyor muydu? İşte burada kapitalizm ve demokrasi kavramına tosluyoruz! Linux, Unix'in pahalılığı karşısında ortaya çıkmış ve yazılımı özgürleştiren bir eylemdi. Linux, kullanıcıyı bilmeye ve değiştirmeye zorluyor, bir topluluğa ait olmanın bir tüketim edimi değil bir katılım bedeli olduğunu söylüyor, 'yetkin' olmaya çağırıyor, Linux, iştirak ve müşterektir; "bu aletin başına oturuyorsan bir zahmet kıçını kaldır da şu yazılımları birlikte geliştirelim" demesine gerek kalmadan Linux kullanıcısı "seve seve" diyor. MacOs X ise bilmeyen sıradan üreticiye seçeneklerin hazır ve bol olduğu bir alan sunuyor. Yalın bir ifadeyle, MacOs X 'kernelimin orta yerinde bu nasıl bir cumhuriyet,' deyip 'ben sana hazırladım her şeyi, sen şeetmesen de olur" diyor; MacOs X demokratik bir cumhuriyet projesidir. Linux, komünizmdir! Mac'ler ve PC'ler bundan dolayı 'kişisel' bilgisayarlardır, Linux kullanıcısı ise her daim bir 'topluluğun' parçasıdır ve bunun üzerinden ve bunun için makineyle ilişkilenir! Linux, MacOs X'in ve hatta yer yer Windows'un altında yatan fantezi, onu sürekli zorlayan, anlamları bozan bir itkidir. İsteyen ve bilen, elbette MacOS X'e bir yere kadar müdahale edebilir, ancak bu zahmete girişmek zorunda değildir, zaten bunu yapanlar var onlara havale etmek daha kolay.

Apple istese de istemese de aslında Linux'u tekerrür ettiriyor, farkla tekerrür. Görsel arayüzlü işletim sistemleri, kendine has bir kullanıcı profili yaratarak, yani işleri kolaylaştırarak, popülizm yaparak belki "kitleleri" bilgisayara yakınlaştırdı. Fakat bu işin bir "ama"sı var: Bilgisayara yaklaşılırken onun işleyişinden ve onun işleyişine müdahil olmaktan epey uzaklaşmış bir "kullanıcı" yaratıldı, bunların ezici çoğunluğu kendi kaderini tayin eden birer hobi yazılımcı değil artık. Ancak, işin güzel bir yanı var: Bunu yapmak isteyenlere YouTube ve Google'ın başarı öyküleri sunularak, hobinin de para edebileceği, hatta kısa yol tuşlarıyla köşe dönülebileceği gösterildi. Üretici güçler sosyal birer ilişkidir, üretim aracı diye bir

şey yoktur, zira üretim kavramının kendisi meseleye nereden bakıldığına bağlıdır. Üretici güçler böylece üretim aracına dönüşmüş olur, ancak üretim ilişkileri perspektifinden bakıldığında!

"Esnek" kapitalizm tam da bu bakış açısı değişikliğinin düzleminde oynar. Belki de artık Linux bir hamleye daha yol açıp, Apple'ın iPad'ler/iPhone'lar için geliştirdiği işletim sistemi iOS'unu silip süpürecek: Google, Linux'a dayalı Android yazılımıyla Apple'ı tahtından indirebilir, hatta bu sistemi bilgisayarlara bile taşıyabilir. Şirketler birbirilerinin teknolojilerini satın aldı, birbirlerini ilhak etti ve tarihi geriye dönük yeniden yazdı ama "halka" cebe sığacak birer "türetim aracı" sundu. *Demo*ları çıkan her şey markalandı, kapitalizm *demos*'a tüketici odaklı üretim araçları bahşetti; tam da üretim kavramını yeniden anlamlandırarak ve muğlaklaştırarak, bize burada yerli yersiz "türetim" dedirterek, burada bir "üretici güçler" tartışmasını yapılmasını sağlayarak... Tarih geriye dönük yeniden kodlandı, Amiga üzerindeki *DeluxePaint* unutuldu *Photoshop* aldı başını gitti: Darısı *GIMP*'in başına!

1990 yılında NewTek şirketi, Comodore Amiga 2000 modeliyle çalışan ama onun birçok işlevinin arkasından dolanan *Video Toaster* adlı bir donanım/yazılım paketi geliştirdi. Yapılan reklamda avaz avaz şu haykırılıyordu: Bugüne kadar video işleme araçlarına çok büyük paralarla büyük televizyon kanalları sahipti, artık bunun halkın eline geçmesinin zamanı gelmiştir.

Ancak, tarihin cilvesi olsa gerek *Video Toaster* sanıldığı kadar ucuza satılamadı ve daha çok orta çaplı veya büyük şirketler onu edinebildi. *NewTek* bu konuda belli bir başarı elde ederken teknolojisini bina ettiği Amiga'yı artık hiçbir tanıtımında zikretmemeye başladı. Sonra, *NewTek*'in düşünü, yıllar sonra önce multimedya işlevli masaüstü bilgisayarlar sonra iPhone'un simgelediği akıllı telefonlar gerçekleştirdi. Artık ses, müzik, video, yazı işlemek belli bir yere kadar akıllı telefonlar ve dizüstü bilgisayarlarla mümkün, masa üstü bilgisayarlarla da donanımına göre bayağı bayağı mümkün oldu.

http://www.youtube.com/watch?v=nymVNhy4dw8

Bilişim teknolojisi şirketleri adeta *halka hürriyet* demiş ve kapitalist rekabetin bir demokrasi meselesi olduğunu, demokrasinin

kapitalizme içkin olduğunu göstermiş, üretim araçlarını "daha üst düzeyde" ve kurumsal bir şirkete göbekten bağlanarak (teknik destek, cloud uygulamaları, servis sağlayıcıları ve sunucular, güncellemeler) tekrar ettirmiştir. Özerkleşme eğilimleri, *halk* olarak kurumsal bir bünyeye massedildi. Halk iktidarı kuruldu! Bir zamanların deyimiyle "yeni demokrasi" daha akademik süslü şekliye "*radikal demokrasi" çağına hoş geldik- gerçekten!*

Mao, "komünizm aşk değildir, düşmanı ezmek için kullandığımız çekiçtir," demişti. Geleceğe doğru kahve falında hayra yorulabilir ama bugünden geriye bakıldığında balıklarına kurban olunası Mao'ya şu denmeli: Halkın gırla aşk dizisi tutkunu olduğu çağdayız. Apple'ın reklamındaki balyoz gitti, yerini farklı düşünmek aldı, statü simgesi iPhone'lu günlere geldik. Apple'a geçen Pepsi yöneticisi Sculley'i bir kere daha hatırlatırcasına ABD'deki istihbarat projesi COINTELPRO, *Kara Panterleri* çökerttikten, siyahi direnişin beli kırıldıktan sonra beyazlara bürünmeye yüz tutmuş Michael Jackson sadece siyahi gençlerden oluşan reklam spotunda "You are the Pepsi generation" ["Siz Pepsi kuşağısınız"] demişti. Popüler müziğin kralı, yani halk ezgilerinin yıldızı 80'lerden 90'lara sesleniyordu. Pop müziğin Sovyetlerin çöküşüne denk gelmesi, dünyanın kaynaşmasına, *halkın* kurulumuna delalet olmasın!

http://www.youtube.com/watch?v=po0jY4WvCIc

Michael Jackson'dan bakıldığında *Kara Panterler*'e artık gerek yoktu çünkü onların direnişi, imgeler düzleminde Pepsi reklamı üzerinden "resmen" tanınmalarına yol açtı. Martin Luther King'in bir rüyası, Malcom X'in öfkesi, Kara Panterlerin partisi, 80'lerden itibaren siyahi gençlerin Pepsi'si vardı, yaşasın başkan Obama! *Halka, hürriyet!*

6 Mayıs 2012 tarihinde 'üç fidanı' anmak üzere hazırlıklar yapılırken bu hattın devamcısı değil ama 'geleneğin' ardılı olarak kendisini sunan bir siyasi yapının yayını da bu konuya odaklanmış, aynı kurumsal bünyenin parçası olan bir televizyon kanalında konuyla ilgili bir belgeselin yayınlanacağını duyurmuştu. Aslında bu belgeselde yeni görüntüler yayınlanmayacak sadece 90'lı yıllarda aynı kurumsal yapının hazırlamış olduğu bir belgeseldeki görüntüler –ki, artık bunların çoğu genel olarak kullanılır oldu- 'yeniden

kurgulanacaktı'. Öyle ki, bu kurgulama sadece görsel bir düzenleme olarak kalmıyor, bir devri okumamıza müsait bir örgü sunuyor; zira geçmişe dönük bir tarih yazımı olduğu için bugünden yapılan bir tarih okumasının dışavurumudur. Elbette, bir tarih kurgulayarak bugün ne yapılması gerektiğine dair bir mesaj verecektir. Aydın Çubukçu bu mesajı tek bir cümleyle özetler: "Denizlerin projesi vardı, Erdal'ın ise partisi." Söz konusu kişi ve kurumsal yapılanmayla bir polemiğe girişmek değil bu cümleyi çağımızın söylemediği ama ima ettiği, o cümlenin düşündüğü ve düşündürttüğü bir okumaya, semptomatik bir okumaya tabi tutmak anlamlı olabilir. (Söz konusu kurumsal yapıyı harcamaya teşne olanlar sevinmesin, asıl laf buna teşne olanlaradır.)

Burada ilginç bir mesele var: Söz konusu kurumsal yapı Türkiye'nin 80 yılını alttan alta, son 30 yılını ise aşikar bir biçimde kendi konjonktürüyle belirlemiş bir siyasetçi öznenin kurumsal projesine katılırken bu cümleyi zikrediyor. İşçi havzalarına odaklanmışken, "sağ" ve "sol" ayrımını anlamsız bir sıfatlandırma olarak ilan etmişken şimdi çark etti ve Kürt hareketi dolayımıyla imgesel ve söylemsel olarak "soLculaşmaya," başladı. Aydın Çubukçu'nun diliyle ifadesini bulan sözler ise hem parçası olduğu kurumsal yapının hem de parçası oldukları daha geniş kurumsal projenin konjonktürüne dair bir şeyler ifade etmekle kalmıyor. Siyasal olanın ve bu bağlamda içinde yaşamış olduğumuz dönemin toplumsal şekillenişine dair bir takım şeyler ifşa ediyor.

Aydın Çubukçu'nun söylediği laf gariptir, zira 'beni yüzeysel ve bir solukta oku' demektedir yoksa söz konusu kurumsal yapının söylemesinin pek muhtemel olmadığı bir mesaj içerir. Cümleyi bölecek olursak "Denizlerin bir projesi vardı" ve "Erdal'ın partisi vardı" anlamı çıkmakla birlikte cümlede geçen "ise" ifadesi bir karşı karşıya konumlandırmayı önerir. Madem bugünden bir tarih okuması yapıyoruz o zaman aradan geçen yıllar itibariyle bize daha yakın olanı başa koyup cümleyi ters çevirirsek şöyle olur: "Erdal'ın partisi vardı Denizlerin ise projesi." Malum, bu iki cümle, vurguları itibariyle bambaşka anlamlar çağrıştırıyor, tam da "ise" ifadesinin sabit kalmasından ötürü. Peki bunu sabit bırakma meşruiyetini nereden alıyoruz? Cümlenin yapısal olarak bir karşı karşıya konum-

landırma olarak formüle edilmiş olmasından bu meşruiyeti alıyoruz, zira başka her tür seçenek Türkçe dil kullanımı bakımından bize hata verecektir. Peki, buradaki "ise" üzerinden yapılan konumlandırma nasıl bir ilişkiyi ima eder? Bu konuda Aydın Çubukçu'yla yapılmış röportaja bir kulak verelim:

> PARTİ'NİN KURULMASI ERDAL'I ÜST DÜZEY ÇELİKLEŞTİRMİŞTİ
>
> Bir konuşmanızda; "Denizlerin bir projesi vardı, Erdal'ın ise partisi" demiştiniz. Aslında gelişen bu süreç Türkiye Gençliğine izlemesi gereken yolu da gösteriyor.
>
> Denizle Erdal arasında hem çok büyük benzerlikler ve Erdal lehine farklılıklar olduğunu düşünüyorum. Erdal aslında Denizlerin idam sehpası altındaki tavrını daha üst düzeyde tekrarlamıştır. Çünkü Erdal partili bir gençti. Denizler ise partinin mücadele sonunda kurulacağına inanıyorlardı. "Partisiz de olsa yola çıkabiliriz. Zaman içinde ordu partiye dönüşür" diye düşünüyorlardı. Önce silahlı mücadele sonra parti diyen bir anlayışa sahiptiler. Dolayısıyla kendilerini Komünist bir partinin üyesiymiş ve onun gereklerini yerine getiriyormuş gibi düşünemeyiz. Öyle iddiaları da yoktu zaten. Fakat Erdal eline böyle bir imkân verilmiş bir gençti. Yani iyi kötü eksik gedik haliyle büyük gençlik kitlelerini, işçileri köylüleri kasaba gençliğini kapsayan büyük hareketin partileşme sürecinde devrimci olmuştu ve onun partileştiğini de görmüştü. Partileşme sürecinde ne gibi mücadeleler yaşandığını, kitlelerin nasıl örgütlendiğini, partiye nasıl dahil edildiğini yaşamış bir gençti. O örgütlü çalışma onu bir üst düzeyde daha çelikleştirmişti diye düşünürüm hep. Ve bugün baktığınızda 17 yaşında bir genç ve o tavrı göstermiş. Dünyanın pek az bir örneğinde görülen yiğitlik örneğidir. Ama kişisel yiğitlikten ziyade bu örgütlü bir genç olmasından ötedir.

'Benzerlik,' 'lehte fark' ve 'üst düzeyde tekrar': Demek ki, "ise" ifadesinin altında yatan karşı karşıya konumlandırma bir benzerliği içeriyor ama bu benzerlik bir farklılaşma süreci sayesinde üst düzey bir tekrara işaret ediyor. Buradaki karşı karşıya konumlandırış ve ayrım, "partinin" varlığı veya yokluğudur. İlginçtir. Partinin kuruluşunun ön koşulu, onun kurulu olduğu momente nazaran tarihsel anlamı itibariyle "lehte bir fark" olarak görülüyor, ama hani bir tekrardı? Burada "üst düzey" ifadesi tam da Denizler ile Erdal'ın eylemlerinin niteliği ve bu eylemleri mümkün kılan koşullara dair bir imada bulunmaktadır. Denizler ayaklarına kurşun sıkma pahasına yolu açmış, Erdal ucu sonu belli görünen (veya öyle gösterilen) bir yolda yürümüştür. İşte mesele tam da bu iki eylemin karşı karşıya konumlandırılmasındadır. Zira söz konusu olan sadece bir öznenin yaptıkları değil, özneleşme süreci, kendisini mümkün kılan koşullarla ilişkisidir. Ama bu ilişki oldukça muğlaktır.

Söz konusu cümledeki karşı karşıya konumlandırış Deniz ile Erdal arasında mı yoksa "proje" ile "parti" arasında mıdır, yoksa bir yanda Denizler ve proje öte yandan Erdal ve parti özdeş midir? Bu cümlede Deniz ile proje ve Erdal ile parti arasında fiili bir mesele değil, bir sahiplik belirtilmiştir. Ancak bu sahiplik ilkinde bir eylemi varsayarken diğeri bu failliği illa varsaymaz. Proje sahibi olmak düşünmüş taşınmış olup bunun denemesini yapmaya koyulmayı ima ederken partiye sahip olmak bir kurumsal bünyeye mensubiyetten ve onun yaklaşımlarına riayetten ibaret kalabilir. Zaten söyleniyor: Erdal'a bu kurumsal bünye bahşedilmiştir! Burada birbirinden tamamen farklı iki ilişki söz konusudur. Denizlerin projesinin olması ile Erdal'ın partisinin olmasındaki sahiplikteki "olmalar" özdeş değildir. İlki olaydır diğeri tekerrürdür. Birinde yok olmak, oluşun ön koşuluyken diğerinde yok olmak ancak oluşturulmuş olanın dahilinde mümkündür. Fark üzerinden seyretmiş bir tekerrürdür. İlkinin ön koşulu, özneden ayrılamayan ilişkiyken, ikincisinde Erdal aleyhine ve parti lehine karşılıklı bir atıf ilişkisi vardır; Erdal'ın "üst düzeydeki tekrarı" Denizlere nazaran Erdal'ın lehine ama partiye nazaran Erdal'ın aleyhinedir. Denizler bir fail olarak projeye içkin, projenin konusu ve yazarı, kendisini kuran bir öznelliktir; diğerinde Erdal, failliğin mümkünat düzleminin mi-

marı değil icracısıdır. İlkinde kendi mümkünat alanını yaratan bir "olay" diğerinde ilkine atıfta bulunan bir icra vardır.

Ancak, burada sıkıntılı bir durum var. Denizlerin projesi ile parti arasındaki ilişki peki nedir? Bu bağlamda röportajın tümüne bakıldığında bir kopukluk söz konusu gibidir. Bir yandan 1971'e kadar varan süreç olumlu bir ışık altında sunulur ama sanki şu denmektedir: 1971 öncesinde pek bir sıkıntı olmasa da 1971 sıkıntılı bir süreçtir. Belki de bu üstü kapalı göndermenin altında Niğde Cezaevi'nde (diğer kurumsal yapıların ezici çoğunluğu için başka cezaevlerinde) "küçük burjuva maceracılık" olarak "mahkûm edilmiş" bir sürecin "daha üst düzeyde bir tekrarı" söz konusudur. Ama 6 Mayıs 2012'de hem söz konusu kurumsal yapının kortejinin bu kadar kalabalık olmasını sağlayan hem de Erdal'ı mümkün kılmış, bizzat projelerinden azade düşünülmesi güç olanlar değil midir? Daha üst düzeyde olan kurumsal yapı her ne sebeptense kendi olmuş halinden değil bir türlü ilişkisinin ne olduğunu tanımlayamadığı bir bu "olmamış"a atıfta bulunarak bir "tarih" yazabiliyor. Belki de bunu ancak Denizlerin projesinin ne olduğunu tanımlayarak yapabiliyor. Zira Denizler, illa 1971 ile değil 1968 ile de özdeşleştirilebilir. Bu bakış açısına göre, 1968 ile aslında bir sorun yok, sorun 1971'dedir. Ama Denizler 1968 ile özdeşleştiril meye çalışılsa da bir türlü ona indirgenemiyor çünkü onları TİP'ten ayrıksı tutan şey projeleri olsa gerek. Denizlere bakarken, 1971, daima 1968'in okunduğu lens olacaktır. Aydın Çubukçu, bu lens ile sorunlu gibi görünüyor. Ancak, 1971'in bir hazin son mu, yoksa 1968 olayının "üst düzeyde tekrarı" mı olduğu veya 1968'in söylemek istediğini avaz avaz bağırıp bağırmadığı bir meseledir.

Makul bir itaatkarlığın öznesi olan bireylere dayanan kurumsal bünyenin devamlılığının, konvansiyonel teamül ve protokollerin sürdürülebilirliğinin her tür içeriğin önüne geçtiği kurumsallaşma döneminde soru şudur: Denizlerin projesi, Erdalların partisi vardı ise bugün ne var? Bu cümle sanki "siz Erdal ile çağdaşsınız" demektedir, zira röportajın devamında anti-emperyalizmi önemseyen "gençlere" dönük böyle bir hitabe vardır. Demek ki, eğer bir tekerrür olacaksa bu ancak Erdal'ın farkı olabilir, tabi daha üst düzeyde olup olmayacağı açık olmak kaydıyla. Bu çağdaşlığı kuran düzlem

ise partinin mevcudiyetidir. Parti lehinde ve Erdal nezdindeki farkı böyle okuyabiliriz: Artık parti vardır, projeye gerek yok! Bu, söz konusu kurumsal yapını projenin gözden geçirilerek hayata geçirilmiş hali olduğu anlamına da gelebilir. Yani, projeye dair tarihsel bir değerlendirme ve pratik bir özeleştiri yapılacaksa bunun yegane tecessümü söz konusu kurumsal yapıdır. Öyle değil mi, 1968'in Deniz'inde sorun yok, sadece henüz partiyi kurmadan hareket içerisinde bunu inşa etmek, bu hareketi de küçük bir grubun silahla başlatacakları bir mücadele olarak görmekte sorun var?

Ama 1971 çıkışının bir paradoksu var: Son eylemleri öncekileri gölgede bırakıyor. Denizler, sadece 1968'in "halka gidiş"i ile değil, Nurhak'a çıkışla da lanetli bir kere. Üstelik buradaki mesele sadece gerillacılıkta değil, onunla özdeş olarak anılan 1971 çıkışının kendisinde. 1971 çıkışını silahlı mücadeleye indirgemek aslına hem bu çizgiden ayrılmış olanlar hem de onu savunduğunu iddia edenler açısından işlevsel bir mahiyete sahiptir. İkisi de bu "olay"a atıfla bir tarih anlatısı formunu alan kurumsal bir gerekçelendirme stratejisi izliyor, bünyelerini tahkim ediyor. Bir yandan bugün "iyidir, hoştur ama işte bu güzel çocukların sonu ancak böyle olabilirdi" denilerek "hazin son" üzerinden eylemin niteliği ve tasavvuru mahkûm edilmekte; öte yandan silah kullanımının söz konusu olduğu her eylem ancak 1971'in kurumsal düzeyde tekrarı olabilmektedir; sıkılan hiçbir kurşunun menzili Kızıldere'ye ulaşmak şöyle dursun yanından bile geçemeyecektir. İki tarafın da mutabık olduğu bir anlatı örgüsü var. 1968, toplumsal olay ve makro ölçekteki gelişmelerle; 1971, kişiler ve vukuatlar silsilesi üzerinden anlatılabilir mahiyettedir. Tam da bir kahramanlaştırma yapılmaktadır. Biri "diyalektik ve tarihsel materyalizm" ile diğeri vakayinamelere yaraşır bir eda ile anlatılır. Birey, hazin öyküsüyle anılır ama o yola giden tasavvur bir daha tartışılmamak üzere rafa kalkmıştır, ya reddedilmiş ya da kurumsal bünye dahilinde kontrollü bir biçimde ve eylemli olarak anımsatılmaktadır. 1971 bir vukuatlar silsilesine indirgenerek söz konusu tarihle anılan kopuştaki oluşun içi boşaltılır.

1971 açıklanamayandır, örgütlere rağmen onların bünyesini tahkim edecek taze kanları tedarik edendir. Semptom değil, marazdır. Kendi dışına doğru hareket ettirendir. Tüm bu anlatıları kuran

ve parçası olanların açıklayamadığı bir konu var: 1968, güzel güzel toplumsal dinamiklere ayrılarak anlatılabilirken, toplumsal hareketler açıklanabilirken, "devrimci" bir var olma hali açıklanamıyor. 1971, bugünkü solcu aktivist siyasetçilere "sen nasıl devrimci oldun" ve "bugün ne yapıyorsun" sorularını sordurtuyor. İşin ilginci toplumsal hareketler ve dinamiklere dair bin bir masalı olanlar, iş "devrimcileşme" meselesine, insanların neden bu yolda yürüdüklerine gelince ancak anılar olarak anlatabiliyor, öykünün temel birimi birey ve onun kararı oluyor. Voluntarizm, üst düzeyde tekrar ediyor. Mesele şudur: 1971 bir hataydıysa bu "hata" niye oldu? O kadar yere göğe sığdırılamayan "tarihsel ve diyalektik materyalizm" burada neden arıza veriyor? Cevap basit: Mesele sadece bir maceracılık değildi, bunun bir sınıfı vardı, o da "küçük burjuvaziydi" ! Peki, bu "küçük burjuvaziyi" en çok diline pelesenk edenler acaba nereden gelmektedir? Sihirli bir değnekle, ideolojik berraklaşmanın sonucunda sınıf intiharı mı gerçekleştirdiler? O zaman sınıf, ideolojik bir kurgudur, atlanabilir ve intihara uğrayabilir. "Diyalektik ve tarihsel materyalizmin" idealizm ile amansız savaşı ne kadar da makul sonuçlar veriyor!

1971'in sorunlu olan yanı bugüne dair bir kısa devre olmasıdır. Zira, devrimcileşme sorusunu ortaya atar: Verili bir kişi veya topluluğun verili koşullar altında kurulu toplumsallıkla kopuşmalarının bir teorisi var mıdır? Daha da ileri gider, devrimci ile "kitleler" arasındaki ilki lehine olan ayrıcalığı dönüp ikincisine geri götürür. Birileri devrimci olabiliyorsa başkaları da olabilir: Üstelik illa kurumsal yapıların biyo-politik mide-eksenli kampanyalarının hitap edip bir ihtimal kendisine katacağı mikro ve müstakbel makro öznesinin adım adım bilinçlenerek (kaşarlaşarak) halk adına, müstakbel iktidar adına "uzun yürüyüşünü" yapması gerekmeyebilir. Etnik, mezhepsel ve bin bir türlü ayrışmalarla *demos*'un imkânsızlığı üzerine kurulu olup da onu iç savaşı yöneterek, sembolik düzlemde onu yek kılan mevcut egemenle ***sadece*** bir şiddet mübadelesine girmek zorunda olmayabilir (egemeni tahkim eden istisna hali olunmayabilir). Kısa devre, 1971'in sordurttuğudur: Erdal, Deniz'in haklı olduğunu ispatlayan mıdır?

1971, halka, toplumunun üretiminin faillerine bu sıfatla hitap

edenlerin karşısına toplumun süreksizlik ihtimalini çıkaran bir kısa devredir. Ancak, halk imkânsızdır, süreksizdir. Bu süreksizlik amillerinin "halk" ve "yurtseverlik"ten dem vurması, tam da bu yersiz-yurtsuzluğun bir semptomudur. Onlar, halkın çocukları değil, evden kaçtığı için, eksik yanı orası olduğu için oraya bakanlardır, halkın yeniden üretimini düzenleyen yasanın dışına çıkmayı ancak yasanın ötesinde halka referans vererek bu suçlu olma halini kendilerine izah edebilenlerdir. Namlunun diğer ucundaki ülkücünün ve dincinin halkın aynı imkânsızlığından doğduğunu, daha doğrusu halkın bir iç savaş düzlemi olduğunu, iç savaşın birer parçası olarak atlarlar. Halk, onların bağımsızlığını mümkün kılan bir göstergedir, süreksizliğini bizzat kendi öznellikleriyle ispat ettikleri, bunu kendilerine dahi itiraf edemedikleri verimli bir imkânsızlıktır. Peki neden? Hangi saikle? Che, Deniz'in neresine çarptı da bu titreşimi yarattı; Deniz, Erdal'ın neresine dokundu ki sehpa bir kere daha tepildi? Sahi, hepimiz neden bunları konuşuyoruz ki? Bunu tartışmak için 1971'in anlamını ele almak gerekir. Nedir 1971, tasavvuru nedir?

Cumhuriyetin ilk yıllarında *Kuzey Kürdistan*'daki mücadeleler bir yana, Kubilay'ın öldürülmesinde ifadesini bulan direnç, Serbest Cumhuriyet Fırkası nezdinde TC'nin kurucu bileşenlerinin kontrol etmekte zorluk çektiği bir hoşnutsuzluğa işaret etmişti. Demokrat Parti iktidarının da elitlerde yarattığı çatlak ve özellikle Soğuk Savaş ile birlikte izlediği politikaların toplumdaki tansiyonu yükselten karakteri 27 Mayıs Darbesi'ne geçici bir başarı sağlamıştı. Ancak DP hükümeti, Kemalizm'in vaatlerinin yerine getirilemediğini, katakulliyle kabul edilen Cumhuriyet'in bir proje olarak ucunun açık olduğunu gösteriyordu. Kemalist Cumhuriyet projesinin taşıyıcı unsurları 27 Mayıs'tan AP'nin galip çıkması karşısında bu projenin açtığı mecrada başka arayışlara yeltendi. Kentleşme ve sanayinin tesisi ile göç bu esnada toplumsal bir yarılmaya gebeydi, başka aktörler CHP ile AP'de temerküz eden gerilimin içinde oluştu. Türk-İş'in hem örgütlenmesindeki yükseliş hem de içeride mayalanan huzursuzluklar, Kemalist projenin sadece vaatlerini yerine getiremediğine işaret etmekle kalmadı, bunun yol açtığı arayış projenin

revizyonist taşıyıcılarındaki ağırlık merkezini kaydırdı: Emekçiler bir aktör oluverdi. Kurumsal siyaset arenasında bu arayışlardan biri CKMP diğeri TİP olacaktı. Daha sonraları moderniteye karşı modern bir direnç olarak sağda MHP ve MSP çizgisi oluşacaktı.

Kalkınmacı paradigmanın ve Kemalizm'in "yürüyelim arkadaşlar" dediği öğretmenler, mühendisler ve idareciler, DP iktidarının sonu ve müteakip rejimin vaatlerini yerine getirememesiyle, bu çerçeveyi limitlerine doğru zorladı. Halk ile milletin açı farkında bir öznellik doğdu. Bu yüzden, 1968'in asli bileşenlerinin ordudan, öğretmenlerden, müstakbel mühendis ve idarecilerden, özellikle de askeriyeden çıkması şaşırtıcı olmasa gerek. Onlar, ithal ikameci ve kalkınmacı paradigmanın, Soğuk Savaş dengelerindeki ulusal tadilatın öncüleri olacaktı. Bu yüzden öğrenci hareketinin en önemli unsurlarının Hasanoğlan'dan, ODTÜ'den ve Mülkiye'den çıkması bir tesadüfmüş gibi görünmüyor. Ancak, ulusun tadilatı ve yeni dünyayla eş güdümü sorunu, muğlak bir yorumlama aralığı bıraktı. 1960'lı yıllarda Türkiye, belki bir daha eşi benzeri görülmeyecek denli kamusal bir tartışmanın içinde buldu kendisini: Sosyalist Devrim ile Milli Demokratik Devrim yaklaşımları karşı karşıya geldi. Sosyalist Devrimciler, çok makul bir şey söylemekteydi: Devrim işçi sınıfının eseri olacaktır ve sosyalist bir mahiyet taşımalıdır, barışçıl olmalıdır. MDD ile kıyaslandığında çok daha radikal bir yaklaşım! SD bir yaklaşım olarak dururken, MDD bir pozisyondu. Kemalist bir geleneğin Maocu yeniden yorumlanışı, ülkenin içinde bulunduğu asıl sorunun emperyalizm ile bağımsızlık olduğuna hükmediyor, tedrici bir geçiş amaçlanıyordu. Ne gariptir ki SD'ci Türkiye İşçi Partisi kel alaka gibi görünen Kürt meselesinden kapatılacak, Kemalist rejim ile daha uzlaşır gibi görünen MDDciler o devlete namlularını çevirecekti. Ülke bazında ve makro siyaset kapsamında okunduğunda MDD'nin bu denli rağbet görmesi geleneksel bir sosyalist bakış açısıyla kaygı verici olmalıydı. Ancak, MDD'nin içeriği, salık ve sebebiyet verdiği çağrışımların sadece bir çerçevesiydi. Dünyanın dört bir yanında anti-emperyalizm adı altında birilerini destanlar yazdığı haberleri yayılıyor, Che Guevara gibi figürler çeperlerden merkeze doğru bir yankı uyandırıyordu.

Liberallerle milliyetçilerin, yani ikiz kardeşlerin, abesle iştigal olduğu yer burasıdır: 1968 kuşağı Kemalist bir çerçeveden hareket etti. 1971 ise bu çerçevenin kendisini tadil ettiği esnada, bu reaksiyonun bir bileşenini kusarak başka bir bakış açısına itti; NATO'nun bunda önemli bir payı var. Evet, Denizler sonuna kadar milliyetçiydi. İbo dahil olmak üzere bütün paradigmaları ulus-devlet eksenliydi. Ancak, buradaki mesele şudur: Neden bu hışımlı gençler SD gibi "radikal" bir teoriyi tercih etmedi? Çünkü, SD'nin başlıca sloganı bağımsızlık değildi.

Bağımsızlıktan doğru 1968 kuşağına bakıldığında güdük bir siyasi çerçeve görülür; 1971'den bağımsızlığa bakıldığında ise işler değişir. Bağımsızlık, eylemin zincirlerinden boşalttığı ve çerçevesini aşan bir düzlem yaratmıştır, özerkleşme eğilimine bir yön vermiştir. Denizler için bağımsızlık, ufak veya büyük bir topluluk dahilinde kişinin özerklik arzusunu gerekçelendirme yönelimidir, hakkı aşan bir biçimde kendi kaderini tayin için savaşmaktır veya savaş kendi kaderini tayinin ta kendisidir. Kalkınmanın öznesinin devletten ziyade yeni bir toplumsal mutabakatla şekillenmesini isteyen TİP vasıtasıyla FKF'lilerin *halka gidişleri* bir perspektif değişikliği, bir ıraklık açısı deneyimi yaratmıştır. Iraklık açısı, belli bir gök cismine iki farklı pozisyondan bakılması ve dolayısıyla bir üçgen hesabı üzerinden mesafe ölçme yöntemidir, bir pozisyon belirleme yöntemidir. Belki de bu yüzden *sivil toplum* meselesini üstü örtük olarak ele alan Rosa Lüksemburg partiye "kutup yıldızı" der. Kalkınmacı paradigmanın nasıl yorumlanacağının yarattığı muğlaklık, Kemalizm'in popülist bir yorumu, dünyada anti-emperyalist mücadelelerin yarattığı umutlar bir kararsızlık anı yaratmıştır: "Ben kimim?" Bunun cevabı, emperyalizm Türkiye'dedir, TİP babadır, ailedir, "Ben Dev-Genç'liyim" olmuştur.

İşte burada Denizlerin eylemlerinin, düşünsel çerçeveleriyle ayrışmak üzere örtüştüğü bir kesişim kümesi var. Che Guevara'nın sunduğu ontolojide, seyir halinde karşıtlığı kurup deneyimleyerek, antagonizma koyup baş kahraman (protagonist) olmaya dair bir çerçeve vardı. Bu, Soğuk Savaş'ın ilk yıllarında mekan ve zaman algısındaki sarsılmaların ve düzenlemelerin çatırdaya çatırdaya fırlatıp attığı öznelliklerdi. Che Guevara ile *Beat Kuşağı* bu anlamda

çağdaştır. Yol, aynı zamansallıklarda yaşamayanların seyredilmesiyle bağlamdan kopmayı mümkün kılan bir boşluk, "ben kimim?" sorusunu katlanılmaz hale getiren, kendini yaratma ve toplumsalı yorumlama pratiğidir. Burası, kapitalizmin parçalayarak kurduğu öznelliğinin, bütünlüğü, yok oluşa meyil ederek bulduğu düzlemdir: Bütünleşmeye, rastlaşmaya, komünizme özlemdir! Bu yüzden zanaatkarlar son yüzyıllarda liberterdi. Eğer küçük burjuvazi, ufak ölçekte üretim araçlarına sahip olmak demekse tüm devrimciler küçük burjuvadır; zira kendilerini ve dünyalarını kurmanın araçlarını ele geçirerek özne olurlar; araç ile nesne, kamusal ile özel arasındaki kurgusal ama somut bir iş gören ayrımı kaldırırlar. Bu ayrımın olmadığı monist (yer yer düalist) dinlere sahip yerli toplulukların, devrimci hareketlerin baş aktörü olması sadece Avatar filminin bir fantezisi değil, Aleviliğin tarihsel bir kesitine şöyle bir bakan herkesin görebileceği bir şeydir. Bir kere eylemde bulunuldu mu onu aşmak gerek: Savaşçının ölmesi gerektiği için ölene dek mutsuz olduğunu biliriz.

Bu çatışmalar, toplumun eskisi gibi olamayacağı ve toplumdakilerin eskisi gibi olmak istemedikleri bir düzlem açmış; "yeniden üretim", akıbeti itibariyle kamusal bir müzakereye açılmıştır. 1960'ların ikinci yarısına gelindiğinde *köyden/mahalleden gidiş*, *kente geliş,* ü*niversiteye/fabrikaya giriş* ve *halka gidiş,* bir pozisyon değişikliğini, bunun da kamusal olarak tartışılabileceği bir düzlem yaratmıştır. Bu tam da dünyada "dengelerin" yeniden kurulmakta olduğu, ülke içi ve sınır aşırı göçlerin birilerini işçileştirmeye, kentleştirmeye tabi tutmaya yeltendiği bir dönemdir. Halk, tüm bu alt-üst oluşların düzlemidir, farklı deneyimleri mümkün kılandır; işçileşmenin, üniversite öğrencisinin müesses nizamın öncüsü olmasının müzakereye açıldığı bir andır. *Halk,* bu anlamıyla bir özne değil bir deneyimi, bir perspektif değişikliğinin düzlemiydi. *Bu açıdan bakıldığında*, Denizler halka çok şey borçludur. Ancak, halka giderken toslanan bir mesele var burada:

İthal ikameciliğin bir devlet politikası olarak benimsendiği bir kesitte kalkınmacı kavramlarla yaklaşılan ve açıklanmaya çalışılan bir coğrafyaya ayak basılır. Toplumun şekillenişi müzakereye açılmışken *Kuzey Kürdistan* coğrafyası ve çeperine toslanır; toplumun

sürekliliği, yeniden üretimi, açık bir soru işaretiyken (tabu olan gayrı-müslimler hariç) TC'nin kurucu "ötekisi"ne, halkın bütünlüğünü yaran yapısal krizine rastlanır. Belki bu yüzden Türkiye'ye (Kuzey Kürdistan'a) gitmek için daha evrensel bir düzeyde halkı muhayyel olarak yeniden kurmak gerekir; Türkiye'ye varmak için Filistin'e gitmek gerekir. Ege'ye yüzünü dönmüş Aydınlıkçılar ve Kemalizm ile kopuş, bundan dolayı İbo için Doğu Anadolu Bölge Komitesi (DABK) kapsamında gerçekleşir, Mahirler'e çarpar. Tüm bunlar, TC'nin saldırılarının ve cinayetlerinin yarattığı etki altında düşünülmeli.

Polis saldırıları, çatışmalar, ölümler, muğlaklık, Kürdistan, Kemalist cenahta ulusun tadilatına dair yorum farkları, kızışan "dünya devrimci hareketi," yani perspektif değişikliği. İşte bu ıraklık açısı deneyimi, o çok elzem soruyu yeniden sordurur: Ben kimim? Bu soru, tüm bir belirsizlik düzleminin yeniden yapılandırılması, bir pozisyon bulmak için koordinat sistemi icat etmeyi gerektirir; bunun tek yolu en uzağı görebilmek, yokluk ihtimalinin mesafesini ölçebilmekten geçer. Soru çok çetrefillidir; Aydın Çubukçu'nun epey eski yoldaşları olan Aktancılar'a (TİKB'ye) mensup Aysel Zehir için yazılmış sözlerdeki gibi: "Bilinmez ki, ne söyler bağrındaki ezgiler..." Bu yüzden eski Grup Yorum ve benzer gruplar, en muğlak ve pastoral parçalarıyla, mensup oldukları örgütlerden çok daha fazla yürekte hücre örgütlenmesi yapmıştır! 1860 ila 1870'li yılların Rus Narodniklerine bakıldığında her birinin anlatısında kendilerini eyleme geçirme ve eyleme bağlamında edebiyatın çok önemli bir rol oynamış olduğu belirtilir. Türkiye'de de, 1968 ile anılan kuşaktan başlamak üzere 2000'li yılların başlarına kadar, bu romanlar, insanları eyleyişe ve örgütlenmeye iten başlıca ilham kaynağıydı. Burada, yazar hikâye anlatarak okura "kendi hayatının okuru olma, yazarı ol, ama bil ki bunu ancak kimi verili koşulların dinamiklerini zorlayarak yapabilirsin, bunu nasıl yapacağın sana kalmış ama al sana ahlaki bir çerçeve" der. Burada öznenin oluşum süreci, üzerinde eylediği toplumsallık ile dışsal bir ilişkiye sahip değildir. Denizlerin bir projeye sahip olduklarını söylemek makul; zira orada bir oluş ve oluşturma süreci var, üstelik verili toplumsal koşulların verili olma halini sorgulayarak intihara gidiş söz konusudur.

Bu soru, 1971 için ancak "biz kimiz" içerisinde cevaplanabilirdi, zira deneyim kolektif bir deneyimdi. 1968'de Dev-Genç, TİP karşısında ne olmaktaydıysa, 1971'e doğru Dev-Genç, "çıkışı" yapanlar için TİP olmaktaydı! "Biz kimiz?" sorusundaki "biz" aynı zamanda bir yalıtılmışlık içinden de konuşur.

Bugünlerde liberallere esin vermesinden dolayı oldukça şüpheli yaklaşılması, gerekse Marksizme epey aşina bir düşünür, insanın bu sorusuna dair bir açılım getirir: Ona göre *emek,* zaruretin diyarıdır; yani, bireyin değil insan türünün biyolojik varoluşuna hizmet eden araçlar ve koşullardır. İş, şeylerin suni diyarı, içli dışlı olduğumuz, bizi çevreleyen şeyler, dünyalılıktır. *Eylem*, diğer etkinliklerden ayrı olarak insanı eşsiz kılan ve bu düzlemde eşit kılan insanlık durumudur; insanı, (sanki matah bir şeymiş gibi!) dünyadaki diğer varoluş biçimlerinden niteliksel olarak farklı kılar.

Eylem, bir eylem alanıyla bir eyleyeni varsaydığı için olgusal olan fiiliyata dönüştürülmelidir. Eyleyen, eylenileni öncelemez; eylem, yaratıcı olmak için bir ilkeye sahip olmalıdır. Bu ayrışmaktan başka bir şey değildir, eylem ayrışmadır, doğurgandır, doğuştur. Dolayısıyla eylemin ifşa edici bir karakteri vardır, hem kişiliği gösterir hem inşa eder. Ancak, bu boşlukta cereyan etmez, insanlar bir şeyler üzerinde bir şeyler yapmak için cem olur. Toplumsallığın bu aracısına dönük edim, bu nesneleştirme süreci, kelam ve fiiller biçimin de kişiliğin ifşasıdır. Ölüme dek cereyan eden eyleyiş süreci bir insanın kim olduğuna dair tanım, müzakere ve değişim sürecidir. "Ben kimim?" sorusuna ancak ucu açık hayat hikâyesinde cevap aranabilir.

Ancak, öte yandan eyleyen, yaşam öyküsünü bilemez, dolayısıyla bu soruyu cevaplayamaz. *"Kim?"* sorusuna ancak ölüm cevap verebilir. "Ben kimim?" sorusu doğuştan gelir ve tam da cevapsızlığıyla kurucudur, deneyimdir, eylemdir, hayatın bakış açısından bakar. Ancak bu arayış boşlukta değil somut ilişkiler ve temsillerle cereyan eder. Toplumsalın yarıldığı belirsizlik anlarında hayata bakanlar, başkalarının ömrüne bakar, ölümden doğru bir serüveni okur. Bu serüvenin öyküsü, birey odaklı olduğu için bağlamı muğlaklaşır, ama tam da bu şekilde alınan ilham mevcut olanın da aşılabileceğini ima eder; bağlamı kopuk temsil, mevcut toplumsal iliş-

kilerin aşılabileceğine işaret eder. Deniz, Che'ye baktığında bunu görmüş olsa gerek; Erdal da Deniz'e baktığında. Birisinin hayatına ölü noktadan bakmak, yani ömür görmek aslında ucu açık bir yaşantıyı homojenleştirmektir, sondan başa gitmektir. Burada bir lens vardır: Okunan ömür şimdiki benin kısıtlılıklarından doğru baktığı için o ömürde ilke arar; bağlamı yarar ve kendisine ilham devşirir. Bunu mümkün kılan tek şey o ömre bir eyleyiş ve bu eyleyişe de bir "kıssadan hisse" atfetmektir; maraz anında duygulanıma dönüşmesini sağlamaktır. Deniz'in öyküsünün "kıssadan hissesi", Erdal'ın çok somut bir toplumsal kopuş anındaki belirsizliğine çarpmış ve titreşim yaratmış olmalı. Derin bir belirsizlik ve yersizlik, yurtsuzluk anında yaşayanlarla ölüler diyarı birbiriyle konuşur, zaman akışını değiştirir, yer/yön bulmak için özlemin dile getiremediği arzuya bir "kıssadan hisse" yankı verir. Sermaye, maddiyata toslayarak, evrenselleşmesinin imkânsızlığıyla birikir. Sermaye, verili bir kesitte potansiyel haline getirilen unsurların bir örgütlenme biçimidir, akamete uğradığı için evrenselleşmeye teşebbüs etmek zorundadır, teşebbüstür. Kriz, yeniden üretimin imkânsızlığa yazgılı evrenselleşme çabasının eşitsiz olduğu için birleşik gelişimde, heterojen zamansallıktaki özdeş olamayan öznelliktir; toplumun imkânsızlığıdır, öteye işaret eden komünizmin hareketidir. Halk, yurtseverlik, demokrasi, devrim söylemleri 1971 eyleminin anlamını ötelediği boş gösterenlerdir, yürek çağrılarının birbirine vurduğu düzlemlerdir, hayatların ömürlere bakabildiği düzlemdir; özerkliğin "ayan beyan" edilmesini mümkün kılan söylemsel çerçevedir.

Bu yüzden devletin saldırısı, 1971'in verdiği cevabı açıklayamaz. Devlet, sistematik olarak bastırdı, savaş açmadı. 1971 savaş açtı! Ancak, bu noktaya sadece dünyadaki efsaneye bürünmüş anlatılar değil, kimi somut deneyimler de yol açtı. TC'nin NATO kapsamında saldırgan bir tutum takınıp ölümlere yol açması eylem seviyesine dair bir sorun ortaya koyuyordu. Ama burada basitçe "ilk onlar ateş açtı" demek, "ölümler üzücüydü" demek meselenin bilinçli olarak tek bir açıdan okunmasıdır. Öte yandan bu gençler, saldırmaya teşneydi, güzel çocuklar değildi, masum veya kurban hiç değillerdi! Özerkliğin bedelini ödemediler, onun kurucu bile-

şeni olan ölümle ilişkilendiler. Çıkan her maraz, duygulanım oldu! Ölümler ve TİP içerisindeki ayak oyunları, halka gidiş deneyimleri bir mekan-aşırılığa, tek bir perspektife sahip olunamayacağına, seyyahlığa dair bir deneyim sundu. Seyyahlık belirsiz ve rotasız bir alandı. Tam da bu çoklu yer, zaman ve eylem deneyimi, söylemsel düzeyde formüle edilmesi güç bir arzunun, kişisel özerkleşmenin kendisini genişleterek yeniden üretmesini gerekli kıldı. MDD, bu ontolojiye bir söylemsel gerekçe bulmanın çerçevesi olarak iş görse de İbo, Mahir ve Deniz tarafından alımlanışı ciddi bir dönüşüme işaret etti. Düne kadar Mihri Belli'yi yerden yere vurup TİP'e sahip çıkarak THKO'ya en fazla karşı çıkma potansiyeli taşıyan Hüseyin'in THKO'nun belki eli yüzü düzgün tek belgesi olan "Türkiye Devriminin Yolu" broşürünü yazmasını gelsin "diyalektik ve tarihsel materyalizm" bir açıklasın!

Hayır, buradaki tasavvur sadece ve sadece silahlı mücadele biçiminin kendisi değildir! Buradaki tasavvur bir kopuş yaratıp el yordamıyla arayışta bulunma girişimidir, tam da aşikar olmayan bir mevcudiyeti menkul kılma cüretidir, bir olasılık yoklamasıdır. 1968'in bir kalkınma meselesi olarak ele aldığı uzama Deniz'in "Kürtler" demesi, İbo'nun Kemalizm'e işaret etmesi, Mahir'in suni denge, bunalım dönemi ve emperyalizmin dışsal değil içsel bir olgu olduğuna dair tahlilleri tam da mevcut ama aşikar olmayanda kurucu bir an görmelerindendir. Halkın kurulu anlamıyla çözülüş ihtimalini görmelerindendir. Kürdün kendisini aşikar kıldığı, Kemalizm'e rejim içi biçimsel tadilat yapılarak Kemal'e lanet okunduğu, "terör" üzerinden kendisini kurumsallaştıran devletler ve gösteri üzerinden olağandışılığın etkisine ket vuran bir çağda, 1971'de ortaya atılan fikirlere sahip çıkıp sürdürmek, kavramsallaştırma sürecindeki arayışa ket vurmak demektir. Bugün 1971'in kurumsal olarak üretilen temsili, olanakları kapatan bir işlev görmektedir. 1971'deki kavramları düşündürtmek, semptomatik bir okumaya tabi tutmak, bugün bir yaklaşım olarak iş görmelerine müsaade etmemek ortak mutabakatımızdır. Söz konusu kişilerin bu konuda akamete uğramış olması eylemin altında yatan bu ilkeyi yok edememektedir. Tam da bu yüzden bugün "Deniz olunmalı," "Mahirlerin yolunda yürümek" "Önderimiz İbrahim" demek, dün-

yanın bir köşesinde öğrencili işçili bir olaylar olduğunda "yeni bir 1968 mi" demek aslında bu olguların altındaki ilkeyi boşa çıkarır. Bir daha Deniz olunamaz, 1968 tekrar edemez, zira eylemlerinin altında yatan ilke, yapısal olarak tekrara müsait değildir! Bunlar kopuş ve kuruluş anlarıdır, bir alan açar, meçhul bir mahal verir. Bu yüzden bugün eğer Deniz olunacaksa Deniz'e sırt çevirmek gerekir!

1971'in temsilini üretenler onların söylemsel çerçevesini "ciddiye alır," bu yüzden demokrat, yurtsever ve "devrimcilerdir." Kurulu düzene, hatta hiçbir politik rasyonaliteye sığmayacak ilişkilerin (dostluk/Kızıldere) söylemsel çerçevesini başka bir bağlamda tekrar ettirirler. Bu söylemsel çerçevenin anti-mülkiye yanını reel-politik bir düzlemde takip ederler. Günümüzde hızlıca internet siteleri kurmak için şablonlar kullanılır; bunlara genellikle CMS (Content Management System) denir; tasarım burada içeriğe duyarsızdır: ÖDP'nin "daha kalabalık" bir tekrarı olan HDK'yı mümkün kılan tam da bu projesiz partiler çağıdır. İster şirket, ister hükümet, ister devlet, ister silahlı veya pek de silahlı olmayan örgütler bir noktada buluşmaktadır: Siyaset, bir sevk ve idare meselesidir, lafzi spot başlıklar dışında bir toplumsal tasavvur içermez! Birbirleriyle çatır çatır ülkenin koşullarını tartışan hatta bazen bunu karikatürize ve kısır bir hale getiren Lenin'in üslubunu taklit eden polemikçilerden artık içerik tartışılmayan ancak şerh ve itirazlar konan, Kızıldere'deki "devrimci dayanışmadan" koltuk kapmacaya varan bir noktaya gelindi. HDK, ÖDP'nin "daha üst düzeyde bir tekrarıdır," zira tüm tartışmalar bir "üst düzeyde" tartışılmak üzere ötelenir. Tekrarı mümkün kılan, anlamın (anlamsızlığın) bu ötelenişidir. HDK, profesyonel ruhla yapılan amatör bir "iştir." "İştir," zira çaba sarf etmenin, kurumsal müzakerelere ve prosedürleri sürdürülebilir kılmaya odaklı olup da sevk ve idare dayalı adı "iş yapmaktır." Profesyoneldir, zira Lenin'den devralınan miras siyasetin meslek edinilmesi gerektiğini telkin etmiştir bir kere. Amatördür, zira düşünsel alt-yapısı olan hegemonya kuramını hayata geçiremeyecek denli kurumsal açıdan parçalıdır, kendi kendini baltalıyor, başka koşullarda verimli olan müphemlik burada bir müzakere ve iktidar koruma stratejisidir. (Bu konuda "sol" yapılar değil, hem HDK/KCK/DTK deyip hem de "hegemonik siyasete karşıyım" diyen Ab-

dullah Öcalan'ın bilinçli kavram kargaşasının da payı var, her okumasında olduğu gibi Laclau/Mouffe okuması pek bir ilginçtir).

Bin bir mevcut kimliğin bir biçimde ahenkli yaşaması, toplumsal cinsiyet ve çevre konusunun da önemsenmesi gerektiği, Kürt sorununun bir zahmet artık bir yerlere bağlanması temennisi, işçiler grev yapıyorsa bir poşet çay götürme bahanesiyle halay çekmece dışında içinde yaşanılan mevcut duruma dair yapısal bir analiz, tekerrür düzeyindeki laflar dışında yoktur, beklenemez de! İşte demokrasi tam da bağlamsız ve sistemik bir açıklaması yapılmamış müstakil öznelerin kendisini ifade etmesine olanak tanınması temennisidir. Elbette, en nihayetinde bu meselelerin hepsi birer boş gösteren olan devlet ve kapitalizmle kesinlikle bağlantılıdır! Silahlı örgütler de, HDK da demokrasi konusunda mutabıktır. Evet, buradan bakıldığında İboların, Mahirlerin ve Denizlerin devamcılarıdırlar. Anarşizmden Marksizme değin komünist gelenek dahilinde kapitalizmin yapısal örgütlenmesi olan demokrasi meselesi çetrefillidir: Demokrasi, suya sabuna dokunmayıp, iç savaştan meşruiyetini alan bir iktidar silsilesi dahilinde her bir sosyal örgütlenmenin içeriğine karışılmaksızın bir eşdeğerlik düzlemini varsaymak, iç savaşı radikal bir kopuş, başka bir evrensellik kurulumu olmaksızın sürdürülebilir kılmak, sosyal örgütlenmelerin kendilerinden ibaret kalarak birer temsile dönüşmesi teşebbüsü doğrultusunda tikelin tikel kalması kaydıyla tikelliği evrenselleştirmek, hakim evrensellik düzlemi dahilinde olanın tikel temsiller olmasını şart koşmaktır. Bunun için egemenlik ve iktidar kuramlarına şöylesine bir göz gezdirmek yeterlidir. Demokrasi kavramı ve onun kurucu istisnası terör kavramsallaştırmasına ilişkin tutum, komünizmi tanımlar mahiyettedir. Bu yüzden devrimci demokrat olunabilir ama komünist demokrat olmak mümkün değildir.

Bir açık oturumda bir Alevi ile Sünni tartışır. Alevi der ki "bizim kimseyle sorunumuz yok, bin yıllar boyunca birlikte yaşamışız," Sünni de pek haz etmeyerek sesini çıkarmaz. Alevi, tam anlamıyla bir demokrattır, Sünni ile birlikte yaşamak ister. Ancak, o zaman buradaki sorun şudur: Alevi neden Alevidir? Aleviliğin her yorumu Sünniliğin her yorumuyla bir arada yaşayabilir mi? Peki, Alevi şunu deseydi ne olurdu: Biz sizinle ancak bir koşul atında yaşaya-

biliriz: Bizim inancımız sizden farklı bir toplumsal örgütlenmeyi önerir, bunun altında yatan *etiği* kendi metinlerinizin içinden işletebilecekseniz o zaman biz Sünni olalım siz de Alevi olun! Demokrasi tam da toplumsallığa dair tahayyüllerden boşalmış ayinlerin ahenkli kimliklerini gerektirir. İşin ilginç yanı, bu açık oturumda CHP'ye yakın bir antropolog çıkar ve Alevi'ye "Size katılmıyorum. Temenninizi paylaşmakla birlikte topluluklar arasındaki ilişkiler tarihte çatışmalı olmuştur, dolayısıyla böylesine bir yan yana yaşamışlık meselesi doğru değil," der. Sünni pek bir şey demez, sunucu biraz panikler, Alevi kibarca itiraz etmeye yeltenir. Bu konuda *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi* ve *Yahudi Sorunu*'nu Türkçeye bir türlü tam kapsamıyla çevrilmemiş *Alman İdeolojisi* adlı eserlerin sayfalarını birazcık olsun çevirmek düşünsel bir açılım sağlayabilir. Komünizm ile demokrasi meselesi konusunda ikircikli olanlar varsa bir zahmet Marx'ın ilk yapıtlarında neyle hesaplaştığını ve kapitalizmi nasıl okuduğuna tekrar baksın. Marx, sabık bir demokrat olarak demokrasiyle hesaplaşma girişimi dahilinde iç savaşın yapısını kapitalist işleyiş olarak okumaya çalışır.

Kurumsal partiler üzerinden yürüyen radikal demokratlığa dair kısa bir not düşmek gerekirse: 1999 Depremi esnasında depremzedelere yardımda bulunmak, tam da gündelik hayatın bozulduğu noktada başka bir toplumsallık denemesi yapmak, depreme milli güvenlik meselesi olarak yaklaşan devlet karşısında halkı kışkırtıp çekilmek, bunun sonuçlarını örgütlemeye çalışmak mümkün değil miydi? Tam da *Argentinazo* patlak verdiğinde, Arjantinliler sağı solu yağmaladığında Türkiye'de de kriz vardı ve tüm medya ve siyasetçiler "bizim halkımız böyle şeyler yapmaz," diyordu; halk onları yanıltmadı. 2001 krizi esnasında gözaltı kaydı olmayan bir kalabalık hiçbir siyasi simgeye sahip olmadan büyük bir alışveriş merkezini ve bankaları talan etmeye çalışsaydı (bizim kurumsal yapılardan bir tanesi tarafından sinsice örgütlenmiş olarak!) topluma nasıl bir mesaj verilmiş olur ve bunun sonuçları nasıl örgütlenmiş olabilirdi?

PKK ateşkes ve müzakere halindeyken Hrant Dink öldürüldü. Kürt hareketinin yarattığı atmosfer dolayımıyla 12 Eylül sonrası radikalize olmuş Türkiye'nin muhalif aktörleri, cenaze töreni esna-

sında kendilerini şapkalar ve pankartlarla kitleden ayırmıştı; peki, kitlenin içinden meselenin bir infiale dönüşmesine dönük girişimlerde bulunmuş olsalardı ne olurdu, bunun etkilerini örgütlemeye yeltenmiş olsalardı ne olurdu? Rakel Dink, çözümlenmemiş ve üzerine hala düşünülmemiş bir cümle sarf etti: "Bir bebekten katil yaratan karanlığı sorgulamak..." Bunun anlamı şudur: Türkiye'yi çözümlemek istiyorsanız Ogün Samast'ı anlamak zorundasınız. Çünkü Hrant Dink, güncel tutumları bir yana, Sabiha Gökçen'e parmak basarak tam da bunu yapmış oldu. Dudukçu Matergiller önderliğindeki tırşıkçı beyaz Türklerin vicdanları altında ezilen cenaze töreni bu yüzden Ogün Samast nazarından elitisttir. *Altın Şafak* karşısındaki *SRIYZA*'dır. Yunan parlamentosunu kuşatan anarşistler karşısında barikat kuran "işçi sınıfının partisi" KKE'dir. Hrant'ın ölümünün ikinci yıldönümünde "Katil devlet hesap verecek" sloganını bastırmak için "duduk dinliyoruz arkadaşlar" diye bağıran Tayfun Mater'dir. Ogün Samast'ı çözümlemek, Radikal gazetesine yakışır vicdancılığın ve BDP'lilerle birlikte gaz yemeyi (bir ihtimal tutuklanmak) betimleyen Kürtseverlikten öte Türkiye coğrafyasında devrimci ihtimalleri keşfe çıkmaktır, HDK'de temerküz eden statükoyu yapısal bir tahlile konu edip çıkış aramaktır. PKK'ye methiyeler düzüp 12 Eylül karanlığına kurşun sıkan ASALA'ya hakkını vermektir; devrimci *Kara Panterler* ve faşist *Altın Şafak*'tan bir şeyler öğrenmemektir: Kadıköy ve Samatya'da Ermeniler'in öldürülmesi karşısında 24 saat ulaşılabilir sokak devriyeleri ve acil müdahale timleri oluşturmayı ve mümkün mertebe hedef alınan kesimlerden mücadele etmeye niyetli insanları bunlara katmayı düşünebilmektir. Elite haset faşizme karşı elitist demokrasiyi değil, komünizmi aramaktır. Ogün Samast'ı yaratan düzlemde onun bir komünar olabilme olasılıklarını yoklamaktır. Belki de soru şudur: Hrant'ın Dostları Kimlerdir, Rantın Dostları Kimlerdir?

Bunu yapmamak demokratlıktır, *demos*'un sürekliliğine oynamaktır, yeniden üretimin vekili olmaktır, kopuş, dağılış ve komünist zeminde yeniden örgütlenme g-i-r-i-ş-i-m-i değildir!

Türkiye'deki kimi kurumsal sol yapılar utangaç bir biçimde Kemal'in söylemiyle, alenen Maoculukla içli ve dışlı olurken homojen bir halk tahayyülüne sahipti, baktılar bu halk/devlet ayrımını

ve dolayısıyla bir popülizmi üretiyor, birden komünist olmak için işçici oldular. Ama popülistlerin halkına da, işçicilerin işçisine de aslında aynı gözlükle bakıldı. İkisi de, homojen ve dışsal bir birimin mağduriyetine uğramış, soyut düzlemde çıkarları bir olması gereken bir "özne." Ancak, her ikisinin de radikal demokrasi zemininde buluşmuş olması, talep siyasetinin ötesinde bir mücadele anlayışına sahip olamayışları hem devletin "ben iç savaşın en üst mercii ve düzenleyicisiyim" yaklaşımını kabul etmeleri hem de toplumu yaran ve sürekliliğini inşa eden, eşitsiz ve birleşik gelişmenin, heterojen bir zamansallığın yarattığı çatışmaları görememelerindendir. Silahlı olmanın HDK'lı olmayı dışlamadığı, HDK'nın Halk Cephesi olduğu nokta budur!

İşçi sınıfının bu düzenin kurucu unsuru olduğu, halkın devletin kurduğu ve kurucu unsuru olduğu fikrini kabul etmeyeceklerdir. Ama işçi sınıfı işlediği ve işlemek istediği, halk devletin sivil toplumu olduğu sürece bir antagonizma aramak nafiledir. Halklar, kadınlar, (çeşni olsun diye adları anılan) LGBTT bireyler, çevre, sakatlar, ataması yapılamayan öğretmenler vs. demek aynı epistemolojinin mantıksal devamıdır. Bunların bir düzlemde sayılabilmesini mümkün kılan nedir? İlk bakışta daha dinamik bir okumayı mümkün kılıyormuş gibi görünen "ezilenler" veya daha da uç bir biçimde "çokluk" aynı yapıya sahiptir. Bunların deneyimlerini ve öznelliğini bir özdeşlik veya eşdeğerlik düzleminde görmemiz mümkün mü? Bunlar çatışmasız unsurlar mıdır, yoksa bunların arasındaki çatışma dindirilerek devletin karşısına yeni bir egemen mi dikilmek istenmektedir? İşte talep birimlerine indirgenmiş unsurları, yan yana geliş şartı, bir etik, yani bir komünizm vurgusu olmadan bir araya getirerek muhalif olmak hegemonya siyasetidir, sivil toplum siyasetidir, radikal demokrasidir, halk cephesi örmektir!

Bu yaklaşım, ulus devletin krizine meram arayıp kurulu düzen *için* bir çıkış arayışına cevap aramak tır. Abdullah Öcalan'ın da bunu anlayacak kapasitede olmayan T.C. devletine söylediği şeylerden biri işine geldiğinde budur: Gel seni kurtarayım!

Sorun bakidir: 1971 çıkışının söylemsel düzleminde ulusu tadil etmek bulunsa da bu söylemin başka bir ucu da iç savaşın ön

kabulü, hatta örgütlenmesidir. Demokratik konsensüsün aktörleri kurulu kimliklere seslenip onları egemen altında ahenkli olmaya çağırırken, komünizmin o toplulukların içerisindeki ayrışmaları, potansiyelleri ve olasılıkları daha kapsamlı bir iç savaş içerisinde okumaya ve örgütlemeye çalışır. Toplumun süreksizlikleri üzerinden toplumuma karşı koymaya yeltenir. Hele hele Türkiye'de toplum ile devlet aynıdır, toplulukların imhası ve temsil düzeyinde var olmasına dayanır. Bunu çoğullaştırmak, halka halklar demek hala yan yana gelişin ilkesini sorgulamaz. Komünist hipotez, mevcut bireysel ve topluluksal özerkleşme eğilimlerini harekete geçirerek bir *etik* olarak örgütlenmediği sürece ancak "hoşgörü" veya "müsamaha" hakim olabilir.

Geriye dönüp bakıldığında 1971 çıkışı, sonuçlarından hareket edecek olursak komünizmin olasılığına toslayıp yankı yaratmıştır. Bir örgütlenme ilkesi, bir rastlaşma ilkesi olarak komünist hipotezi toplumsal özerkleşme çabalarında tesadüf etmiştir. 1971'in aktörlerinin siyasi söylemleri, HDK ve örneğimizdeki Alevi'ye çubuk bükerken; eylemleri, verilen örnekteki antropoloğun çıkış noktasına meyil eder. Dolayısıyla, 1971, verili olanı onun bozulma olasılığı üzerinden okur. 1971'den çıkarılacak bir sonuç varsa *kurulu düzen ile onun kurulmuş muhalefetinin* ötesine işaret etme girişimidir; 1971 muhalif olmakla kopuş girişi midir! Mevcut iktidar örgüsü içerisindeki iç savaştan özerkleşme eğilimleri bulmuştur.

Peki, bu iddiaları haklı çıkarabilecek somut gerekçe nedir? Erdal, 1971'in komünizmi gerçek hayatın hareketi olarak bulmuş olduğunun kanıtıdır. Erdal, Deniz'in partisine mensuptur. Aydın Çubukçu, komünist parti derken kurumsal bir organizasyonu anlamaktadır. Oysa ki, parti, toplumsal bir çatışmanın tarafıdır. Deniz'in partisi, Erdal'ın mensup olduğu kurumsal yapıdan çok daha geniştir. Zaten, 1971 ardıllarının cevap veremedikleri hatta ürktükleri bir soru bakidir. 12 Mart'tan sonra nasıl oldu da 1978 mümkün oldu? 1978 ile anılan kuşağın demografik, sosyal ve yaş dokusuna ve 1971'in bir söylem olarak nasıl dolaştığına bakılacak olursa bu sorunun cevabı aşikardır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulu düzeninin vekili olan aile kurumu, taşranın çözülüş dalgalarından biriyle birlikte zapt edemeyeceği dinamikler açığa çıkarmıştır.

Ailesi gibi olmak, onlar gibi yaşamak istemeyen ama bu istememe halinin müphem olduğu bir kesitte, birileri kendi hayatlarını ele almış ve asilce ölmüştür. Bir destan sıkışmış bir gündelik hayattaki özerkleşme eğilimine çarpmış, ona bir biçim, ses ve jargon vermiştir. Toplumsal mücadeleleri karikatürize edilmiş ve kavramın içini boşaltan "sınıf" üzerinden okumak isteyenler bunu idrak etmekte tereddüt edebilir. Ama hızlı bir kentleşme dinamiği ve yaygın medya araçlarının yayıldığı bir dönem ile taşra ailesinin geleneksel yapısının öznelerin yeniden üretimi bağlamında yarattığı gerilimi, bu eşitsiz ve birleşik gelişimi göremeyenler, Denizlerin efsanesinin müteakip kuşaklarda neden yankı bulduğunu anlayamayacaktır. Söz konusu kuşaklar sadece siyasal bir mücadele yürütmedi, mevcut arkadaş çevrelerine başka bir form vererek aslında bir toplumsallık inşa etti, örgütler suretinde ailelerinden ve kurulu düzenden kopuşlarının manifestosunu yazdı, geleneksel ahlak anlayışlarını komünist hipoteze yaraşır bir etik olarak yeniden formüle etmeye çalıştı. Bu açıdan Denizlerin her daim bir partisi vardı, Erdal'da bu partiye mensuptu. Deniz, Erdal'ın ağabeyi değildir, Erdal'da Deniz'in profesyonellik sureti değildir. Deniz ile Erdal bu anlamda yoldaş, aynı yolun yolcusudur. Söz konusu örgütlerin sizler tarafından yönetilmiş olması örgütlerinize katılan insanların katılım saiklerini belirlemeye yetmez; iktidarınız olabilir ama kadriniz mutlak değil!

1971 çıkışını yapanlar aslında gerçek anlamda maceracıdır, sonra gelen herkesin icracısı olduğu bir mecra açmışlardır; bu anlamda *Narodniklerdir*, onlar gibi romanın çağrısına kulak verip, okur olmaktan çıkıp eldeki malzemeyle yazar olmaya soyunmuşlarıdır. İşte bu yüzden 1968'e dönük "küçük burjuva maceracılığı" suçlamaları da ona dair yapılan putlaştırmalar da hala bu meselenin yapısal bir analizini yapmış durumda değildir! Sizin jargonunuzla konuşmak gerekirse: Eğer kahramanlık veya küçük burjuva maceracılığı söz konusuysa hangi maddi zemin bu kısa devreye yol açmış ve onun çığ gibi büyümesini sağlamıştır? Bu bir romantizm değildir, bu özneyi bütünlüğü içerisinde kavrayan, toplumsala içkin olan çatışkılarda komünizme meyil ettirilebilecek antagonizmayı kurmaya çabalayan bir materyalizmdir.

Kimlikler meselesine indirgenmiş sorunların ötesinde, Türkiye'nin batısında sadece iş yerindeki faaliyeti ve mağduriyeti üzerinden ilişkilenen veya ilişkilenemeyeni "işçi" gören; Halkevleri gibi insanları ekonomik talep birimleri oldukları takdirde siyasete şayan gören; gündelik hayatı ekonomikleştirerek siyasal olanı kurumsal düzeyde bir seçkinciliğe indirgeyen radikal demokratlar için elbette komünizm uzaktır. Komünistlik, kurulu düzenin dışından ona bakarak okumayı şart koşar; iç savaşı okuma ve yorumlama biçimidir, hem bir tutum hem de bir bakış açısıdır! Gündelik olanı ekonomik, olsa olsa talep birimlerine ayıranlar, konjonktürle kopamayacaktır, kendi örgütsel ekonomileriyle beslenerek siyasetçi olmaya devam edeceklerdir. Ama merak etmeyin, insanların çoğu hala size 1971'den dolayı akmakta ve hemen hemen tamamı bir biçimde bununla bağlantı kurmaktadır, kurumsal düzeyde, siyasetçilere dönüşerek.

12 Eylül sonrasına dair bir not düşmek gerekirse: Burada 27 Mayıs'taki sorun yine açığa çıkmış, 1980'lerde Kemalizm mecrası muhalifliğini koruyarak SHP'nin kuruluşuna kadar varmıştır. Ancak halk desteği alan 12 Eylül, ANAP ile sorgulanır olmuş, Kuzey Kürdistan'daki kıvılcım radikal bir pozisyon tutmak isteyen herkesin sırtını yasladığı bir alan açmıştır. Bu esnada neoliberal politikaların sonucu oluşan göç ve yoksullaşma alanlarını cemaat adı altındaki komünalist kırıntılar taşımakla otoriter servet bölüşümü alanı olmak arasında gel-gitler yaşayan İslam (ABD'nin de desteği ve kösteğiyle) doldurmuştur – bu yüzden AKP, cemaatlerin sivil toplumla kopuşu değil, entegrasyonu öyküsüdür. Mezhep ve etnik yarılma iç savaşta devleti bir fetiş referans noktası olarak daha da güçlendirmiştir. Bu yüzden "devrimcileri" belirleyen unsur, 1980'lerden bugüne temel olarak Kürdistan'daki savaş ve onun yanında Alevilerin yaşadığı gerilim olmuştur. Ancak, devrimciler bu iç savaşı olduğu gibi kabul etmiştir, savaşın içerisinde onun ağırlık noktalarını ve eksenlerini belirleyecek bir hamlede bulunamamıştır. Burada ilginç ve bakılması gereken kesim ise tam da bu etnik ve mezhepsel gruplara mensup olmayan minik azınlığın bu mücadelede neler bulup neden katıldığıdır. Bugünün kilit sorusu budur. Bu yüzden tekrar 1971'e dönelim.

Aslında 12 Eylül meselesinde de kurumsal sol yapıların zımni bir mutabakatı vardır. Bu süreç, toplumun yeniden düzenlenmesiyle kendi tabanlarını yönetilebilir kılmıştır. Kimileri için kurulu aktörlerin asla dışına taşamayacak devlet ile örgütler arasında bir şiddet mübadelesi söz konusudur. Ama her halükarda devlet, bizzat şiddet uygulayarak mevcut kurumsal yapılara meşruiyet sağlamaktadır. Kurumsallık ise devlet açısından örgütleri yönetilebilir ve denetlenebilir kılmaktadır. 12 Eylül öncesinin kitlesel hareketlerinin 1980'e ramak kala kadrolaşıp partileşme, yani kurumsallaşma yönelimlerinin akamete uğraması darbeye karşı direniş eksikliğini açıklarken kullanılan bir laftır. Ancak, en azından şunu söylemek mümkün, 12 Eylül sonrası örgütlerin kurumsallaşması, dağınık bir toplumsal direnişin hercailiğini bertaraf etme etkisini göstermiştir: Örgütler, 78 kuşağını yönetmekte sıkıntı çekmiş, kendiliğindencilik eleştirileriyle irade vurgulanmış, artık "parti" olan örgütler bir anlamıyla da kitlesel bir kalkışmanın yokluğunda gayet etkin bir sevk ve idare yöntemine sahip olmuştur. Devlet ise tam da bu konsantre halden dolayı "serbest radikalleri" havuzlar dahilinde istihbari ve yer yer fiili olarak denetleyebilmiş, yönlendirebilmiş en azından hareket edecekleri eksenleri belirleyebilmiştir. Dolayısıyla, mevcut kurumsal yapıların 1978'in hüsranı ve 12 Eylül sonrasından yapılan bir okumanın ürünü olduğu söylenebilir. Bu kurumsal yapılar, 12 Eylül'ün ürünüdür, iktidar öznesini yaratmıştır. Bu yüzden aslında 12 Eylül'e dönük direnişin yokluğuna dair sağlıklı bir toplumsal analizin yanı sıra yönetici düzeydeki kişilerin ve öbeklerin sorumluluklarının gün yüzüne çıkarılması mümkün değildir. 12 Eylül bu kurumsal yapıların içsel bir meselesi olduğu için aslında bu yapılar aradan yaklaşık 30 yıl geçtikten sonra darbeyi yargılayamaz. Zira bir yargılama süreci aynı zamanda bir varoluş meselesine dönüşecektir. 12 Eylül sonrasında bir kurumsal düzlemde bir tasfiye değil bir tahkim söz konusudur.

Toplumsal doku da böylesine bir hesaplaşmaya müsait görünmüyor. "Denizlerin projesi vardı Erdal'ın ise partisi" ifadesindeki "ise" kelimesi noktasında kurumsal sol yapıların en külahlısından en ılımanına kadar mutabık olduğu mesele budur: Bugün başka bir proje ortaya atmak mümkün değildir! Bir daha soralım, en külahlı-

sından en ılımanına kadar mevcut kurumsal sol oluşumlar ve HDK ile Türkiye İşçi Partisi arasındaki bu dolambaç gerekli miydi? Öyle ki, en külahlısından en ılımanına kadar yegane proje, içerik itibariyle neredeyse hiçbir farkı olmayan, bu içeriğin eyleme geçişi açısından da biçimsel farkların bulunduğu bir tür demokratlık hüküm sürmüyor mu? Demokratlık da kurumsal yapıların birbirleriyle nizami ve gayrı-nizami koltuk kapmaca ve HDK'nın mimarına yaranma yarışından ibaret, argümanlar ise bu müzakerede sadece gelip geçici birer oyun taşı değil mi? Evet, dahil olanı veya olmayanı açısından geçerli olan budur: Projesiz kurumsal yapıların radikal demokrasi projesine –kimileri için HDK dolayımıyla– katılması. *Express* dergisinin belirttiği gibi burası "buluştuğumuz yerdir." Mevcut durumu bu kadar doğru ifade eden bir cümleye rastlamak zordur. Projelerinin mahiyeti ve müphemliği bir yana "Denizlerin projesi vardı" ve şu anda demokrat "partiler var." Yani proje yok kurumsal öbekleşmeler ve bünyeler var.

Demokrasi, bir miktar insanı muhayyel bir düzlem üzerinden bir arada tutan yapı, mübadeleyi mümkün kılan soyutlama, günbegün ve an an sürekliliği kuran teamüller, protokoller ve kriz yönetim stratejileridir, halktır, *etik* değil *ahlaktır*, *emektir*. Bu partiler ve "inisyatifler" demokrattır, iktidar olan halktır.

"Siyaseten doğruculuk" üzerinden laf ile pratik tutum almak arasındaki sınır bu kadar incelmişken, siyasetçilerin doğruculuklarına yakışmayan "dil sürçmesidir," demokrasi. Demokrasi, Taksim Hill Otel'de "ezilenler" adına basın açıklaması yapılırken karşıdaki otobüs durağında birilerinin tiner çekmesidir; Taksim meydanında 1 Mayıs "kutlanırken," güzergahtaki tüm kârhane ve kerhanelerin vızır vızır işleyebilmesi, bunun dert edinilmemesidir. "Halkın değerlerini" savunan, karakol bombalayan Cephelilerin aynı karakollarda "peşkeş çekilen," halkın ne olduğuna ayna tutan "fahişeleri," "yozlaşmanın" emaresi olarak görüp "cezalandırmasıdır." Demokrasi, (belki motivasyonsuzluktan) dolayı Dersim'de teslim olan MKP/HKO gerillalarının bunu neden yapmış olabileceklerini anlamaya çalışmamaktır, silahlı mücadele arzusuyla onun neden, nerede, nasıl yapıldığı arasındaki ilişkiyi yeni bir paradigma oluşturma cesaretine dönüştürememektir, Türkiye'nin kapitalist olup

olmadığı tartışmasını halka/kamuoyuna havale etmektir. Demokrasi, halkların kardeşliğinden, kapitalist moderniteden dem vurup *demos*'un ötesinde bir evrensellik tanımamaktır; Gültan Kışanak'ın Sosyalist Enternasyonal toplantısı için anayasası pek bir matah bulunan Güney Afrika'ya gidip, birkaç gün önce ANC yönetimi altında çatır çatır maden işçileri öldürülmüşken bu konuda geçiştirmek için de olsa doğru düzgün tek kelam etmeyip Kürt sorununa dikkat çekmek üzere konuşma yapmasıdır; (burjuva medyanın aktardığına göre ve ANF'nin aktarmadığına göre) Meclis'te bütçe hakkında konuşurken "şarapçı *bile* harcadığı yeri söyler" demesidir; Kürt hareketiyle devlet arasında ve Kürt hareketinin içinde dönen onlarca dolaptan dolayı yanlışlıkla (!) vakitsizce cereyan eden Demokratik Özerklik ilanı esnasında Malazgirt'e müspet bir gönderme yapılması, "kurucu unsur" olmaktan dem vurmaktır; belediyecilik üzerinden anarşizm okuması yaparak reel politik dengeler gereği devlet ve kapitalizmle sorunsuzca yan yana yaşayabilme ütopyasına demokratça varmaktır; Avrupa'da banliyölerde ayaklanma çıkmışken Fırat Haber Ajansı'nın Türk ve Kürt esnafın dükkanlarını korumak üzere nasıl nöbet tuttuğunun yorumsuz haberini (!) yapmasıdır: Öyle ya, halklar kardeştir ve yurtseverlerin de sık sık söylediği üzere "yanlış hayat doğru yaşanmaz!". Demokrasi, çığır açan toplumsal cinsiyet tartışmalarının ***karşılıklı*** kirli siyasi pazarlıkların söylemsel çerçevesi olarak işlevendirilmesidir, parti içi klik çatışmalarının ve önemli kaynaklara sahip sendikaların ganimetlerini paylaşmak için seferber edilmesidir; mücadeleyi, siyaseten doğrucu, uçkur-merkezli sosyal medya dedi koduculuğu kıvamında ele almaktır; boktan biri olan Sevan Nişanyan'ı Esat Oktay Yıldıran ile eşitleyebilme gafletidir. Demokrasi, siyasi içeriklerden arındırılmış bir biçimde "tutuklu öğrencilerden" dem vurmak, ODTÜ'de Göktürk 2 vesilesiyle yaşanan olaylarda yapıldığı gibi "önce polis saldırdı" demektir, meşruiyeti masumiyetten, masumiyeti mağduriyetten türetmektir. Demokrasi, Filistin Halk Kurtuluş Cephesi ile Filistin Demokratik Kurtuluş Cephesi'nin burunlarının önündeki mülteci kamplarında başka bir toplumsallaşmaya, yani komünizme dair olanaklar görmeyip, sömürgeci STK'lar ve Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği ile zımni mutabakat halinde tüm diğer direniş örgütleri

gibi sürdürülebilir bir çatışma ve çürümeye tav olmasıdır; kopuşun değil, ayak direyerek bir yerde orta yolu bulmanın kurumsal bünyesi, yani "direniş" örgütü olmalarıdır. Demokrasi, binlerce insan ABD'de kanalizasyon kanallarında yaşarken, birer hezeyan olarak birileri kalkıp okulları tararken (ki burada kapitalizmin çıldırtıcı ama bir o kadar da devrimci olabilecek bir öznellik krizi aşikar olur) "Wallstreet'i İşgal Et!" eyleminin tiril tiril insanlarının "biz %99'uz!" demesidir, "İşgal et!" dedikleri yer ile "barış içerisinde yan yana" yaşamalarını sağlayan ön kabullerdir; anti-otoriterlik adına önünü görememektir! Demokrasi, sosyalizmin yapısal kısıtlılıklarını tahlil etmeden Sovyet Blok'unun çözülüşü ardından sorgusuz sualsiz EZLN hayranı olmaktır, tüm sıkıntıların çözümünü suya sabuna bulaşmadan Zapatistaların sırtına yüklemektir; çıkışı ve çıkışsızlığı dışarda aramaktır, ötelemektir; hayran kalarak aynı yolun yolcusu olmamak, "yoldaşını eleştirmeyerek liberal" olmaktır! Demokrasi, bunları mümkün işlevdir. Bu anlamıyla muhalifler, halka karşı değildir, onun kurucu ilkeleri ve ilişki protokolleriyle sorunlu değildir; eyleyiş düzlemleri aynıdır, itirazları lafzidir. Halkın kurucu ilkesi, muhaliflere içsel bir olgudur. Halkın yeniden üretimini, sürekliliğini sağlayan emeğin iktidarıdır! En geç AKP'nin seçmenlerin takriben yüzde ellisinin oyunu aldığından beri bu dank etmiş olmalıdır.

Bugünün muhalif reel siyaseti, idealisttir. Bir iç savaş toplumunu tadil etmek ister, ondaki krizi derinleştirerek bir olasılık alanı açmak değil. Bu siyaset, toplumu savunur, halkın dostudur! Bundan dolayı artık komünist demek pek manidar değildir. Daha henüz Osmanlı'nın çöküşünün ardından ne olacağı belli değilken, en diri liberter unsurlar Ermeni Soykırımı'yla (daha sonralarında da nüfus mübadelesiyle) tasfiye edilmişken, ulus-devlet henüz müzakereye açık bir ihtimalken "Türkiye" sıfatını kendisine yakıştıran "komünist partinin" isminin hakkını veren soLcular bir yana; bugün komünizm kelimesi pek revaçta değil. Sosyalist hareketle ittifak yapan Abdullah Öcalan'ın bu kelimeyi müphem bir biçimde komünalizm olarak kullanmasının da bir sebebi var. Onun için ihtimallerden biridir, çünkü o toplumun süreksizliğinden de bakabilecek konumdadır; ya bütünleşecek ya da ondan kopacaktır; kopamaz,

bu "ilkel milliyetçilik" olabilir, birleşse, ancak meclisler üzerine kurulu bir meclisler sistemi, kapitalizm ile (reel sosyalizmi eleştiren Abdullah Öcalan'ın işaretiyle) "barış içerisinde yan yana yaşama stratejisi" güdebilir. Ancak, Abdullah Öcalan, pozisyonu itibariyle açmazdadır; eleştirdiği medeniyet, son 80 yılda TC dolayımıyla Kuzey Kürdistan'da tesis edilmiştir. Bu yüzden PKK bir terör örgütü değildir çünkü yeterince terörist değildir; Türkiye modernitesine karşı her cepheden tavır ister istemez "ilkel milliyetçiliğe" götürecektir; Kürtler TC'nin "kurucu ötekisi" olduğu için kurucu unsur olmak ister, ancak "öteki" oldukları için içkin bir eleştiriyi yapısal olarak yapamaz. Eleştirilerinin Batı'da varacağı yer Sivas'ın ötesine ve metropollerdeki kimi mekanları bir adım bile olsa geçemez; bu beklenemez de. Bu yüzden PKK, projesine dair bin bir sıfat icat etmekte, müphem bir alanda reel politik olasılıkları zorlamakta; gerçekten de zorlamaktadır. Onunla sorgusuz sualsiz ilişkilenenler, yapısal açmazlarını tahlil edemeyenler, onu yerin dibine batıranlarla aynı oryantalizmi paylaşır; iktidara aşıklardır. Başka bir hareket başlatmak üzere, onu, dünyada bir şeyler öğrenilebilecek örgütlerden biri olarak görmek ise eşit bir ilişkidir. Kirli savaşın statükosunun bir parçası olan PKK'ye tapanlar orada sadece kirli savaşın gelgitlerini görür. Sosyalistler bu topluma sürekliliğini tadil etmek, savaşı "silahsız" bir düzleme çekmek, silah kullanıldığında da bunu toplumsal kaynaşma, çoğul sıfatlarla anılan bir *demos*'un tadili için yapar. Sosyalistler, toplumcudur! Halkın dostlarıdır. Emeği iktidar yapmış kapitalizmde emeğin iktidarını savunur!

Komünizm, özerkliğin yegane düzlemi olan, iç savaşın yarattığı ve yaratılması olası toplulukların ilişki ilkesidir, *etiğidir*. Bunu en güzel haliyle kadın cinayetlerinde görürüz. Burada kapitalizm, hukuk, devlet, toplum içerisinde bir çatlak görmektense, maruz kalınan şiddet üzerinden kadınların özerklik eğilimlerini, erkekliğin çöküşünü, bir toplumun dağılışını görmektense yargıya çağrıda bulunulur. Oysa burada belki de örgütlenebilecek, bin yıllık bir toplumsal cinsiyet kurgusu üzerinden tüm bir toplumsal ilişkiler ağını kopuşa ve yeniden kuruluşa sürükleyebilecek bir iç savaş örgütlemek mümkündür.

Feministlere ve "kadın meselesi de tabi önemli" diyenlere inat,

Deniz'in Kürdü; Mahir'in suni dengesi, bunalım dönemi ve emperyalizmin dışsal değil içsel bir olgu olması; İbo'nun Kemalizm'i, bugün tüm bir "toplumsal formasyonun" içkin krizindeki bir öznelliktir, kadınların bir topluluk olarak örgütlenerek toplumun dağılışına *mahal verme*, alan açma ihtimalidir. İç savaşın devrimci düzlemde örgütlenme olasılığıdır. Verili konjonktürü bileştiren her şeyi kesen –Mao'nun deyimiyle– "başat çelişkidir." "Kadın sorunundan" başka her şeyle alakalıdır. Kadının sorunu, bir kadınlık sorunu olmadığını, bir toplumun organik yeniden üretimi dahil olmak üzere, devamlılığını yarandır; komünist olan herkes için komünalist ve militan cevaplar bekleyen devrimci bir olasılıktır! Baki kalan oldurtulmasıdır. Özerkleşme arzusunu farklı medyatik kadınlık temsillerinden etkilenerek bir çerçeve bulan, gidecek yeri olmayan, Türkiye'de vatandaşlığın en ufak birimi olan hanenin eskisi gibi idare edilemediği, kadının da bu toplumsal cinsiyet anlamını üstlenmek istemediği için şiddet gördüğü, erkeğin eskisi kadar erkek olamadığı pozisyon değişikliği Denizlerin deneyiminden acaba ne kadar farklıdır? "Ben kimim sorusu" çerçevesinde ölümle yaşam arasındaki bir ıraklık açısı değil midir? Onlardaki gibi burada da "talep edilemeyen" vardır, meçhule özlem vardır, hasret vardır, komünizm ihtimal olarak vardır.

Bir genç kadının gizlice günlüğüne yazdıklarındaki özlemi görmeyenler, Deniz'in arzusunu Erdal'a çok görenlerdir: Kendilerini "devrimci" olmaya iten sebepleri tahlil etmek istemeyen, "bu mesele bana ne, nereme dokundu ki ben bu oldum" sorusunun doğru düzgün bir cevabının başkalarını da "devrimcileştirebileceğini" görmek istemeyenlerdir; elitistlerdir, meslekten "devrimci," devrimsiz siyasetçi solculardır, kaşarlardır. Deniz'i ve Erdal'ı anlamak, bu özlem ve özerkleşme eğilimlerinin "ateşini çalmaktır," mide eksenli biyo-politikadan devrimcilik (bu mesele bir veçhesi olsa dahi) çıkarmak suretiyle devrimciliği elit bir mertebeye yükseltenlerden, proletaryayı formel bir sendika ve kurumsal bir parti imgesiyle eş görenlerden kopuştur. Kurumsal "karar verenden," iradeye kayış, iradenin gerekçesini –eskilerin deyimiyle- "kitlelere güvende," gerçek hayatın hareketi olan komünizmde, özerkleşme eğilimlerinde görmektir! Devrimi, organik bir şey olarak kavramak, yürekleri

örgütlenmeye açık devrimci birer hücre olarak görmektir. Devrimcileri devrimci yapan toplumsal süreçleri okuyarak bu özlemin materyalist düzlemini görmektir. Ak sakallı dedenin dediği gibi "var olan her şeyin acımasız eleştirisi"nden, özerkleşme eğilimlerinden bir "kıssadan hisse" çıkarmaktan, komünist hipotezi bir etik olarak formüle edip iç savaşı bu ilke etrafında örgütlemektir. Ak sakallının dediği gibi, proletaryayı, *bürgerliche Gesellschaft*, yani burjuva toplumun, yani sivil toplumun, yani vatandaşlar toplumunun, yani halkının "yadsıması" olarak okumaktır.

Kendi hayatlarını nasıl yaşamak istediklerini kendilerine sorduklarında "Nasıl Yapmalı," diyen, bu sıkıntılardan bir *etik* oluşturmaya çalışarak, köylülerin toprakla müşterek ilişkilerine bakarak komünizmi gerçek hayatın hareketi olarak görmekle devlet karşıtı bir halkçılık şeklindeki bir devlet/halk ayrımı (liberalizm) arasında savrulmuş, el yordamıyla arayışta bulunmuş *Narodnikler*'in hakkını vermek gerek. Zira, çıkış, belki de, tam da bu gerilimin açtığı düşünce zemininde bulunabilir. Lenin'in izinden yürüdüğünü söyleyenlerin akıbetinin *Halkın Dostları* gibi olmasına da tarihin cilvesi demek gerek; ya da Lenin de mi bu aralar *Halkın Dostu* oldu, yoksa zaten hep utangaçça *Halkın Dostu* muydu?

Sahi, solun geleneksel izlekleriyle ilişkide bulunmamış ama en basit anlamlıyla duyarlı olup da bir şeyler yapmak isteyen bir insanı, siyaset kaşarı olmaktan başka nereye örgütlerdiniz? Sahi, bu meselelerle uğraşmak hayata karşı gerçekten somut bir duruş ve algı halini sağlıyor mu? Son zamanlarda basın açıklaması ve çeşitli etkinliklere duyuru vasıtasıyla çağrı yapmanın ötesinde, geleneksel Kürt/Alevi mekanlarını aşarak, biyo-politika endeksli olmayan bir biçimde hangi örgütlenme kimlerin hayatına nüfuz edip değiştirmiştir? *Hakikaten*, komünist miyiz?

2. **Proletarya: Amele Değil Emel**

İyice yatağa sokuldu, annesini andı, yanında hep resmini taşırdı, sahi neredeydi o resim, o güzel kadının resmi? Sırtını yavaş yavaş yatağa yasladı. Ağırlaşmış başını yastığa koydu.

****

Annesi, babasıyla evlenmeden önce hizmetçilik yapmıştı, o zamanlar babası at arabası şoförlüğü yapıyordu. Altmışlı yıllar olmalıydı. Aslında doğduğunda pek bir sıkıntı yoktu, sonradan, çocukken, işler sarpa sarmıştı. Annesi de sağlamdı. İki kardeşi daha vardı ama biri ateşi çıkıp ölmüş diğeri sakat doğup epey sonra ölmüştü. On üç yaşındayken okulu bırakmış ama iş bulmakta zorlanmıştı. Babası ve üvey annesi onu istememiş. On yedi yaşına geldiğinde çalışmaya dayalı bir ıslahevine yerleşmiş. Burada dört yıl geçirdikten sonra Torr ile, hani şu gösteriler düzenleyen bir adam var ya, işte onunla bağlantı kurmuş, bu işi de öyle bağlamış. Öğrendiğim bunlardı. Bir bakalım belki camiaya sunulabilecek ilginç bulgulara rastlarız, her Allah'ın günü böyle bir şeye rastlanmaz ki.

****

Treves, o bilindik ağır ama uzman tavrıyla Londra Hastanesi'nin koridorlarını arşınladı, hemşireye "çıkıyorum," dedi. Yolun karşı tarafına geçti. Torr, zaten onu bekliyordu. Şerefsiz herif, bunun için de mi para isteyecekti; al, Allah'ın belası. Torr, Treves'i yavaş yavaş onun yanına götürdü, ışık loştu, soğuktu, aylardan ise Kasım; örtüyü açtı.

****

Hiç böyle bir şey görmedim. Orada, bana dönmeden ısınıyordu işte. Dışarıda güneş vardı, gelip geçenlerin sesleri duyuluyordu. Gösteriyi düzenleyen herif, köpek çağırırcasına "Ayağa kalk!" dedi,

amirane bir tavırla. Ayağa kalkarken başını kaplayan örtü yere süzüldü. Üstü, anadan doğma üryandı. Üzerinde bir pantolon vardı, eskiden bir beyefendiye ait olmuş olsa gerek. Ne kadar da ufaktı, bunu beklememiştim. Daha gencecikti, yirmi bir yaşındaydı. Nedense bana Demir Maskeli Adam'ı anımsattı. Bu nasıl olur? Orada duruyor işte. Gözleri gözlerime değiyor. Bu nasıl bir bakış öyle. Dayanamıyorum. Cebimde bir mendil olmalıydı.

****

Tanrım, ödüm patlıyor, lütfen onu korkutma, merhametli gözle, senin gözünle görsün beni. Sen yaradansın, o da bir can değil mi ki? Korkuyorum, bana nasıl bakıyor. Neler geçiyor aklından? Şimdi konuşabilsem, yok konuşmayayım daha fazla korkar. Ama konuşabilsem, desem ki:

Hakikattir, suretim hilkat
Ama beni suçlamaktır yaradanı ayıplamak
Ah, yaratabilsem kendimi yeniden
Amade olurdum keyfinize kederden
Kutuptan kutba seyredebilsem
Bir koşuda koca deryayı avuçlayabilsem
Zihnin insana dair bildirdiği had ile
Ruhumun kadrine olurdunuz nazire.

****

Aslında bu şiirle bitiyordu özgeçmiş broşürü. Gerçi broşürde şiir biraz değişikti. Trevis, onu görmeden önce gösteride dağıtılan broşürü okumuştu. Şöyle diyordu:

Günün ilk ışığı vurunca gözüme tarihlerden 5 Ağustos 1860 idi, Leicester'in Wharf caddesindeki Lee sokağındaydı....

Diğer çocuklar gibi okula giderken, 11 veya 12 yaşındaydım, hayatımın en vahim talihsizliği başıma geldi: Annem öldü, nur içinde yatsın, bana çok iyi annelik yaptı; annemin vefatının ardından babam evi dağıtıp bir pansiyona taşındı; şansıma pansiyonun sahibe-

siyle evlendi; bundan böyle rahat nedir bilmez oldum; öyle ya, onun kendi çocukları vardı, ben de pek onlar gibi değildim, başıma dert olan meselem bir yana, üvey annem, *bahtımın kararmasına epey hizmet etti; bu halimle iki üç kere evden gittim veya kaçtım; ama babamda bir zerre babalık kalmış olsa gerek ki eve geri gelmemi sağladı. O günlerde en iyi arkadaşım, bir zanaatkar, yani bir berber olan amcamdı, dükkanı Church Gate'deydi, yani Leicester'da.*

13 yaşlarımdayken artık üvey anneme ne yapsam yaranamıyordum, ta ki dışarılarda bir yerlerde bir iş tutmamı sağlayana dek; Messrs Freeman'ın sigara işletmesinde iş buldum ve iki yıl gibi burada çalıştım; halim sigara sarmaya el vermez oldu, ayrılmak zorunda kaldım.

İş bulup bulamayacağımı bir bakıp görmem için beni yolladılar ama bu halimle kimse beni işe almazdı; yemek yemek için eve geldiğimde üvey annem iş aramadığımı söyler dururdu. İğnelenmiş, hor görülmüştüm, artık eve yemek yemeye gitmeyecektim; eve dönüp bir şeyler yemektense guruldayan bir mideyle sokaklara kendimi vuracaktım, önüme konulan her kıt kanaat öğünde bana "bu kazandığından fazlası," denir, iğnelenirdim.

İş bulamadığım için kasabayı arşınlamak üzere babam bana bir seyyar satıcı izni çıkartırdı ama bu halimle kimse kapılarını açıp mallarımı almazdı. *Bedbahtlık buydu ya, sonuç*ta hayatım yine bir ıstırap olmuştu; evden yine kaçtım ve kendi yolumu tuttum *ama öyle bir noktaya gelmiştim ki insanlar etrafıma toplaşmadan şuradan şuraya gidemez oldum; hal böyle olunca Leicester'daki revire gittim; burada iki-üç yıl geçirdim; "sana bir şeyler yapmamız lazım, böyle olmaz" dediler, ufak tefek bir şeyler de yaptılar. "Tamam," dedim "bu işten ekmek yiyebilirim." Leicester, Warf sokak, Gladstone Vaults'teki Bay Sam Torr'u tanıyordum, yeni bir şeylere bakınıyordu; ona yazdım, geldi, görüştük; Nottingham'deki Bee-hibe Inn'deki Bay Ellis'e beni tavsiye etti, o da bana epey nazik davranıp bayağı ilgi gösterdi.*

İnsanların karşısına ilk kez çıktıktan sonra, ki bana iyi davranmışlardır, şimdi eskiden huzursuz olduğum kadar huzurlu olduğumu söyleyebilirim. Şimdi okurlarımdan müsaade istiyorum.

Uzasaydı boyum kutba kadar,

veyahut koca deryayı bir koşuda avuçlayabilecek kadar;

Zihnin insana dair bildirdiği had ile
Ruhumun kadrine olurdunuz nazire.

****

- Tamam, benim diyeceğim başka bir şey yok; bu arada, adım Joseph. Tanıştığımıza memnun oldum.
- Biliyorum. Ben de çok memnun oldum. Tamam, anlaştık o zaman.
- Anlaştık.
- Söylemek istediğin başka bir şey var mı John?

****

Hoşuma gitmedi. Bu her zaman olduğu gibi değildi. Dört bir yandan öyle dikizlenmek. Bu sefer farklı. Öyle flaşlar yüzümde tokat gibi patlıyor falan. Bu olmaz. Bunu artık yapamayacağım.

****

Çok çekingen ve tedirgindi. Embesilin tekiydi.

Onu iki sene sonra bir daha gördüm. Oradan oraya gitmişler, polis gösterinin zararlı olduğunu düşündüğü için onları kovuşturmuş. Mile Ends civarlarında huzur bulacaklarını düşünmüşler ama burada da kamuoyu bu meselenin edep sınırlarını aştığını düşünmüş. Çaresizce Kıta'ya kaçmışlar. Orada sürtüp sürtmediklerini bilemem. Brüksel katı bir yerdi Belçika'da da onlara yer yoktu. Bir hal çaresine bakılıp artık bir değeri olmayan, kar getirmeyen bu eğlenceden kurtulmak gerekiyordu. Külfetti. Diremezdi, hasta bir koyun kadar uysaldı. Özgeçmiş broşürü epey para getirmiş, bunu biriktirmiş. Kendisine bir ev almak istiyordu. Patronu o parayı da yürütmüş. Ona Londra'ya giden bir trene bilet alıp, aslında "cehenneme kadar yolun var" demişler. Liverpool Sokağa gidecekti. Ama hayal edilebileceği üzere, bana gelirken giydiği kıyafetle sokakta dolaşacaktı. Millet onu rahat bırakmayacak, üstünü başını açmaya çalışacaktı. Trende veya geminin izbe bir köşesine saklanması gere-

kecekti ama ardından duyduğu seslerden asla azade olamayacaktı. Cepte bir kaç şilinle yolda ne bir şey yiyebilir ne de içebilirdi. Bir köpek insanlara sevimli gelebilir hatta nezaket görebilirdi ama O asla.

Londra'da ne yapacaktı? Dünyada tek bir dostu yoktu, Pekin'de kaç insan tanıyorduysa Londra'da da o kadar tanıyordu, hele pansiyonlar onu hiç mi hiç kabul etmezdi. Tek istediği şey saklanmaktı. Ona çarpan gözler, kulağını çınlatan sesler arşınladığı yolların belasıydı. Kimse eve böyle dönmüş müydü acaba!

****

Tanrım, yine dik dik bakıyorlar. Hayır, üzerime gelmeyin, hayır! Tamam işte oraya kaçabilirim. Tanrım, takip etmeyin. Tanrıım! Ben hayvan değilim, insanım, insan. Ben de sizdenim...

****

Bana ulaştılar. Liverpool Sokağı'nda polis onu bir güruhtan kurtarmış, ama konuşamamış, zaten konuşsa dediklerinin Arapça olduğunu sanabilirlerdi. Neyse, üzerinde kartvizitimi bulmuşlar. Bu işleri kolaylaştırmıştı tabi. Bana haber saldılar, çok şükür o esnada hastanedeydim. Yola koyuldum. Bu güruhu aşmak da bir meseleydi. Kolu kanadı kırılmışçasına öylesine içe çekilmiş, çaresizce bakınıyordu. Göz göze geldik, ufak ve bitkin bir tebessüm. Yol yorgunu ve açtı. Polisler nazikçe bir taksiye binmemiz için bize yardım etti, hastanenin yolunu tuttuk. İçi ferahlamıştı, oturur oturmaz uykuya daldı. Tek kelime etmedi ama memnun gibiydi.

Hastanenin üst katlarında tek yataklı bir oda vardı. Acil durumlar için kullanıyorduk; alkol zehirlenmesinden dolayı çılgına dönenler, birden deliren hastalar veya ucu sonu belirsiz bir biçimde ateşlenenler buraya yollanırdı. Yatağa yerleştirildi, yemek verildi. Aslında hastane bunun yeri değildi, yönetim duysa çıngar çıkardı. Gomm ile konuştum. Komitenin başkanıydı, cana yakın bir adamdı, halden anladı, dışarı salınmaması gerektiğini o da düşünüyordu.

****

Gazete: *The Times*
Yazar: Carr Gomm
"...Okurlardan biri bana kalabileceği uygun bir yer önerebilir mi? Böyle bir yer bulunduğunda hayırsever insanların çıkıp böyle bir yerde barınmasını sağlayacaktır. Bundan eminim."

****

İşte, İngiliz kamuoyu böyle bir şeydi: Birkaç günde –sanırım bir haftada- hastane bütçesini sarsmadan ömür boyu kalmasını sağlayacak denli cömerttir. Kraliçe bile meseleyle ilgilendi. Aşağıda ona bir yer ayarlandı. 1886'da hastaneden ayrıldı. Aylardan Aralık'tı.

Artık istediği olmuştu, kendisine ait bir evi vardı. İlginçti. Onu tanımalıydım. Kısa sürede dediklerini anlar oldum, o da bundan epey keyif alıyordu. O aralar zamanım boldu. Her gün uğradım, Pazar günleri de biraz daha fazla vakit geçirdim. Kimseyle doğru düzgün konuşmamış olduğu için durmadan konuşuyordu. Sürekli tek bir kişi çalıştırılamazdı ama zaman zaman gelen gönüllüler eksik olmuyordu. Çok zeki bir çocuktu. Okumayı biliyordu, kitap kurdu oldu başımıza. İncil'i ve Dua Kitabı'nı incik cincik biliyordu ama uzun süre sadece gazete veya eline geçtikçe küpürlerle yetinmiş olsa gerek. Ama en çok aşk romanlarını sever oldu. Bunları, İncil kadar ciddiye alır, gerçekte yaşanmışçasına bana anlatırdı. Dünyaya, içinde fırtınalar kopan bir adamın duygularına sahip bir çocuk gibi bakardı. Ömrünün yirmi üç yaşını bir kafeste geçirmiş olabilirdi, öyle biriydi işte.

Geçmişten söz etmek istemezdi, kabus gibiydi. Leicester'da doğduğunu düşünüyordu, babasına dair hiçbir şey bilmiyordu. Nedense kardeşinin çok yakışıklı olduğunu söyler dururdu. Annesini hayal meyal hatırlıyordu. Sevdiği birisini hatırlıyordu, hatırlamak istiyordu. Aslında sadece en eski anıları ıslahevine dayanıyordu. Annesinden gururla bahsederdi. Haline bakıp bir keresinde bana şöyle dedi "*Ne garip, oysa anne çok güzeldi.*"

Geriye dönüp bakacağı bir geçmişi, önünde görebileceği bir ge-

leceği yoktu! Yol ve göseri, başka da bir şey yoktu, belki köşesine çekildiğinde tattığı tek huzur. Aslında, insan düşmanı veya salaklığa varana dek melankolik olması gerekirdi. Ateşten çıkıp, dertleri onda bir duruş yaratmıştı. Sevimli, nazik ve duygusal bir yaratıktı, neşeli bir kadın gibiydi, ne kendisini salmış ne de birine kötü laf ederdi. Hiç şikayet ettiğini duymadım. Kara bahtlı çilesinden güneşi görmüştü. Dürüstlüğünden dolayı çocuk gibi sade bir hatipti.

Ahire kadar ona bakılacağı söylenmiş olsa da kaldığı yerle ilgili bir şeyler kafasını kurcalıyordu. Anlayamıyordu, çünkü ömrü boyunca seyyah olmuştu. Başka nasıl yaşanır bilmezdi. Çalışmaya dayalı ıslah evinden hastaneye, hastaneden çalışmaya dayalı ıslah evine, kasabadan kasabaya, bir kervandan diğerine, heyhat! Sahip olduğu hiçbir şey yoktu, üzerindeki kıyafetler ve birkaç kitap, o kadar. Gezgindi, paryaydı, afaroz edilmişti. Hastane odalarının ömür boyu ona tahsis edilmiş olduğunu aklı almıyordu.

****

Şimdi nereye gideceğim, götürüleceğim acaba? Yine gözler beni dikizleyecek mi? O gözler, onlardan korktuğum kadar başka hiçbir şeyden korkmuyorum. Kalabalığın gözleri, kalabalık gözler. En iyisi yatmak.

Bu gürültü de ne böyle?

- Aaah, şuna bir bakın. N'aber ucube. Aç lan kapıyı.
- Lütfen, hayır...
- Gel bakalım, senin çükün de var mı ha?
- Hayır, hayır lütfen...

****

Bir deniz fenerine veya körler evine gitmek istiyorum. Hayatında hiç deniz feneri görmedim ama fotoğrafını görmüştüm. Deryanın ortasındaki bu kaya, bu gurbette bana sıla olabilir. Neyse, bu geceyi bunu düşünerek berbat etmeyeceğim.

Ay yok şimdi ama iğdeler ay kokuyordu o gece. Uzaktan görülen

yayla yıldızdı. Zaten meskeni geceydi, geceleyin olduğu gibi olabiliyor, dışarı çıkabiliyordu, kafasındaki şu lanetten kurtulabiliyordu.

****

Ne yapıp edip onu insan arasına sokmam lazım. Kadınlarla tanışmalı. Evet evet, kadınlar erkeklerden daha önemli. Zaten kadınlara hayrandı. Onları romanlardan, annesinden tanırdı. Gerçi, bir kadınla ilk tanışması pek hoş olmadı. Hemşire epey bir korkmuştu. Bağırıp kaçtı kadıncağız. O, buna alışkındı zaten. Diğer hemşireler makine gibiydi zaten, işlerini yaparlardı ama o kadar. O da bunun farkındaydı hatta aralarındaki ayrımın aşılmaz olduğunu ona hissettirmişlerdi. Bir şey yapmalı. En iyisi bizim şu dul, genç ve güzel bayana bir sorayım.

****

Geldi, bana gülümsedi, elini uzattı. Hayır, olmaz. İlk defa bir kadın bana gülümsüyor. Ne yapacağım şimdi? En iyisi bir köşeye kaçmak.

****

Kadın işini zamanla böyle hallettik. Adam oluyordu. Gazeteler onunla çok ilgilendi, haliyle epey ziyaretçisi oldu. Cemiyetten bir sürü hanımefendi akın etti, onunla tanıştı. Elini uzatıyor, el sıkıyordu. Düşesler, kontesler ve saygın bir sürü hanımefendiyle sıkı fıkı oldu. Ona bir sürü hediye getiriyorlardı, en güzeli de getirdikleri kitaplardı. Uykusuz kalırdı kitaplarına. Asla bir şey istemez, talep etmezdi hep müteşekkirdi. Artık çekingen de değildi. Konuşmayı daha iyi söktü, hala sıkıntılar vardı ama neyse. Artık, o kadar da farklı olduğunu düşünmez oldu, tabi odasında ayna bulunmasına izin vermemin de bunda payı var. Kraliçe Alexandra –Whales'in prensesi- bile onu ziyaret etti. "Günün her vakti mutluyum," dedi bana. Ama asla gülemiyordu. Kraliçe ona mektuplar gönderirdi. Hatta bir keresinde imzaladığı bir fotoğrafını bile yollamıştı; kim-

seye o fotoğrafı kolay kolay dokundurtmazdı. Prensese o da bir mektup yazdı, değiştirmedim, olduğu gibi yolladım: "Sevgili Prenses.....Saygılarımla." Kısa süre sonra bir yığınla kadın ona fotoğrafını yolladı. Buna rağmen biraz çocuk kaldı. Onun için bir sürü para bırakılıyordu. Sordum, "Noel'de ne istersin," diye. Utangaççа bir dergide gördüğü bir şeyden bahsetti, gümüşten bir takım istiyordu. Giyinip kuşanıp sokakları arşınlamayı hayal etmeyi severdi. Ama bir hanımefendinin ona hediye etmiş olduğu yüzüğü bile takamıyordu. Takımdaki hiçbir şeyi kullanamazdı ki. Öyle ya, Don Juan'ı okumuştu. Aldım. Her gün takımı açar, düzenlerdi. Kendisini aldatmasına yardımcı oluyordu. Her gördüğü kadına aşık olurdu. Belki de körler arasında olmak istemesi bundandı.

Öğrenmeye çok heveslenir oldu. Her şeyi merak ediyordu. Ama en çok görmek istediği şey 'gerçek bir evin' içiydi. Onu evime götürdüm, Wimpole sokağına.

Günün birinde bir pantomim gösterisi geldi şehre. Onu oraya götürmek zordu ama bayan Kendal, nezaketine yaraşır bir biçimde her şeyi ayarladı. Hastaneden iki üç çalışan kadını ayarladım, onlar önde oturacaktı. Zaten hususi bir yer tutmuştuk. Haftalarca gösteriden bahsetti. Gitmiş olduğu tiyatro salonu, kralların, prenseslerin, asil kandan olanların yeriydi. Meseleyi bir oyun olarak değil gerçek bir şey olarak konuşmak ister, "Acaba prens biz gittikten sonra ne yaptı" veya "Adam sizce hala zindanda mıdır?" derdi. Ama palyaçoyu sevmemişti ama polis memuruna şamar atılmasından, yere serilip küçük düşürülmesinden hoşlanmıştı.

Kıra gitmek istedi. Bin bir belanın ardından bir şekilde gitti ve oralarda kalabildi. Kırsal, orman olduğu gibi olabileceği bir yerdi. En güzel zamanı burada geçti. Kem gözler yoktu burada. Geçmiş yerini huzura bırakmıştı. Bana yazdığı mektuplarında bin bir yaban mahlukatla maceralarını anlatıyordu.

Döndü. Kitaplarına kavuştu. "Evde," Bedstead Sokak'taydı. Epey toparlanmıştı.

****

Biliyor musunuz. Ben sırtımı duvara yaslayarak uyuyorum ya,

ben de diğer insanlar gibi uyumak isterdim. Diğer insanlar gibi....

****

Ayna yoktu. Hengame bitmişti. Evet, yaş olmuş 27. İyice yatağa sokuldu, annesini andı, yanında hep resmini taşırdı, sahi neredeydi o resim, o güzel kadının resmi? Sırtını yavaş yavaş yatağa yasladı. Ağırlaşmış başını yastığa koydu.

****

Joseph Merrick Nisan sabahlarından birinde, 1890 yılında yatağında ölü bulundu.

Ucube gösterisi için hazırlanmış özgeçmişinde şöyle denmişti:

Şimdi sergilediğim deformasyon, annemin bir filden korkmasından dolayı var; annem, bir hayvan kafilesinin geçtiği bir sokakta dolaşıyordu; acayip bir kalabalık vardı, hepsi de hayvanları görmek istiyordu ve maalesef annem bir filin altında kaldı, *çok korktu; tabi o zamanlar hamile, ben de işte böyle oldum.*

****

Fil Adam ölmüştü; odasında yaptığı bina maketlerinin yanı başında...

****

Bunun filmini çeken David Lynch hikâyeye şöyle bir yorum ve kurgu getirir: Merrick'e odasında saldıranlar fabrikadan çıkan işçilerdir. Ucube gösterilerini düzenleyen adamlardan biri, bir ara Merrick'i odasından yine kaçırır. Kıta Avrupası'na gidişi böyledir. Merrick, buradan kaçmak ister. Ona kaçması için yardım eden diğer "ucubeler" bir olmayı, birlikte bir çıkış aramayı önerir. Ama Merrick, tattığı o ilgi dolu hayata tek başına dönmek ister. Döner de.

Yüz elli yılı aşkın bir süre boyunca kapitalizm kavramı ciddi bir tartışma zemini sundu. Burada sıkıntı yaratan mesele kapitalizm kavramının nasıl ele alınması gerektiği, "üretim alanı" olmadığı düşünülen toplumsal düzlemlerle nasıl bir ilişkiye sahip olduğu ve

en önemlisi kapitalist addedilmeyen "üretim tarzları" ile nasıl belli coğrafi sınırlar ama "aynı toplum" içerisinde var olduğuydu. Son nokta aslında kapitalizmin nasıl oluştuğu meselesini, yani "geçiş" sorunu da kapsamaktaydı. Farklı tarih okumaları bu tartışmalara eşlik etti. Örneğin, bir *Narodnik* olan Vera Zasuliç, Marx'a yazdığı bir mektupta, Rusya bağlamında kapitalizme geçiş olmaksızın doğrudan komünalist temelde örgütlenmiş bir topluma geçilip geçilemeyeceğini sorguluyordu; elbette aklında serfliğin kaldırılmasından sonra köylülerin *mir* adlı kolektif toprak örgütlenmesi vardı. Marx için de Lenin için de kapitalist olmayan toplumlar ve köylülük meseleleri hem kuramsal hem de programatik düzeyde ciddi bir tartışma konusu oldu. İşçi-Köylü ittifakı, emperyalizm ve zayıf halka teorisi gibi yaklaşımlar bu tartışmanın meyveleri addedilebilir. Hakeza Rosa Lüksemburg kapitalizmin kendisini yeniden üretebilmesi için kapitalist olmayan toplumlara gereksinim duyduğunu belirtmişti. Mao, belki de bu kapsamda "başat çelişki" ve "tali çelişki," anti emperyalist halk savaşı, ittifaklar politikası, yeni demokrasi vb. kavramsallaştırmalara gitti. Lenin ve Mao'da, sorun kapitalizmi yıkıma götürmesi gerektiği düşünülen öznenin siyasal alanı kuran ve yıkan yegane öznellik olmaması, başka "sınıfların" varlığı ve onlarla nasıl ilişkileneceği meselesiydi. Bu sorun daha da ileri gidiyor, Rosa'da Sosyal Demokrat partiyi mümkün kılan politik alanın şekillenişine, işçi aristokrasisinin oluşumuna dair bir sorun halini alıyordu. Alman işçi sınıfı emperyalizmin ganimetlerinden nemalandırılarak massedilmiş, aristokratlaşmıştı. Öyle ki, Sosyal Demokrat parti aslında bir "burjuva demokratik devrime" yol açmış ama mesele orada kalmıştı. Sosyal demokrasinin bu zaferi ile Almanya'nın dünya savaşındaki yenilgisi çağdaştı. Gramsci için sorun daha da ivedilik kazanır, Güney İtalya'daki kırsal düzen, ülkedeki (belki Troçki'nin meleye getirdiği boyutlar ile) "eşitsiz ve birleşik" gelişimi, bizzat İtalya'nın ulus olma süreci bir sorun arz eder. Gramsci, ülkedeki toplumsalın şekillenişini, işin Fordizm altındaki örgütlenmesini, Güney Sorunu'nu karmaşık bir bütün olarak okumaya yeltenir ve burada elbette tüm bu unsurları bir arada tutan ulus olma haline bakar. Bu sorun onu, kültürel, siyasal, ekonomik addedilmiş alanları bütünlüklü bir örgütlenme

içerisinde görmeye götürür. Bunların bir aradalık hali, müzakereye açık bütünlüğü, yani *telaffuzu*, yani ülfeti, hegemonya kavramının gelişimine yol açar. Gramsci'yi asıl düşündürtecek saik, eski yoldaşı Mussolini'nin faşist partisinin başarısı olacaktır. Faşizm karşısında tüm "komünist" hareket afallar. Önce sosyal demokrasiye karşı kesinkes karşıt bir tutum sonra "halk cephesi" olarak adlandırılacak politika gelişir. Bu, günümüze kadar süren bir yaklaşım olarak şu veya bu biçimde devam etmekte. Zira, tıpkı vatandaşlığın bugünkü açılımları gibi bu politika da demokrasi denilen kavrama bugünkü yapısını veren tarihteki "mücadelelerden" biri olarak görülmelidir. Sovyetler Birliği'nin kuruluşu ve Komintern'in kuruluşuna akan süreç, sadece sosyal demokrasiyi kurumsal düzlemde fersah fersah aşan bir katılık değildir, yalnız "aşırı sol" kimi yapıların ortaya çıkmasına yol açmamış (Lenin'in "çocukluk hastalığı" dediği ergen tribi) aynı zamanda adım adım faşizme gidilirken Frankfurt Okulu'nu ortaya çıkarmıştır. "Aşırı entelektüel" bu akım, halk cephesi politikalarından farklı olarak, faşizmi kapitalizme hatta medeniyete içkin bir mesele olarak okumaya çalışmıştır. (Türkiye'nin 1978'inin taşra deneyimi merak ediliyorsa *Aile ve Otorite* iç açıcı olabilir). Ancak, bu analiz ve itirazlar analitik düzlemi asla aşamaz, 1968'in günümüzde içerilmiş anti-otoriterliğine ilham verir.

Faşizmin zaferi, daha sonraları Avrupa Komünizmi formülasyonuna kadar varacak bir "hegemonya" kavramı ile "barış içerisinde yan yana yaşamaya" varacak "halk cephesi" politikalarına yol açar. Buraya giden yolda belki hiçbir şey liberter komünist CNT/FAI savaşçılarının ve kısmen de POUM'un İspanya'da "komünist parti" ve cumhuriyetçilerle olan girift ve çatışmaya varacak ilişkisi kadar öğretici değildir. Üstelik burada, ne ulus devlet ne para ne de kapitalizmin varlığı garanti altındadır; Avrupa'nın en namlı sömürgecilerinden biri olan bu ülkenin içi, bir olasılıklar düzlemidir. Birinci Enternasyonal'in İtalyanca konuşan, İspanyolca bilmeyen anarşist bir militanının işçilerle çat pat konuşmasıyla başlayıp devrimi ötelemeyen bir dinamiğe kavuşan CNT/FAI, işçi köylü ittifakını bir "çıkar" değil proteler bir örgütlenme meselesi olarak ele almıştır. Ancak, CNT/FAI belki de bütünlüklü bir strateji geliştiremediğinden ötürü yenilgiye yazgılanmıştır. Tiril tiril silahları olan komü-

nist partinin direktifindeki "Halk Ordusu" karşısında ve onunla kesişirken, bir türlü işlerin yaver gitmediği, militanların ellerinde patla yan "FAI bombaları," doğru düzgün çalışmayan silahlar, kötü nişancılar, el yapımı "panzerler" ile işçileşmeye direnen proleterin el emeği göz nurunu, amatörlüğünü sergilemiştir. Hem komünist parti ve cumhuriyetçilere hem de Franco'ya yenik düşmüştür. Yenilgisi, Franco ile Cumhuriyetçileri (Komünist parti dahil olmak üzere) eşitleyen bir işlemdir. Darısı, bugünkü kurumsal, profesyonel gerillaların başına! Darısı, yazılı hukuku ve anayasa kavramını sorgulamayan, nasıl anayasa yazarız diyen Nepal ve dünyanın dört bir yanındaki direnişçilere, Allah kurtarsın!

Faşizmin zaferi karşısında afallayanlardan biri de Walter Benjamin olacaktı. Şu anda Radikal gazetesi yazar ve okur şürekâsının "mız mız ağıtçılığı" ve işi gücü olmayıp saçma sapan şeyler yazmaktan sosyal veya ekonomik olarak geçinenlerin "ben hikâye anlatıcısıyım/toplayıcısıyım" demesinin ötesinde Benjamin ilginç bir açılım getirir: Belki de Frankfurt Okulu'nda Marcuse ile Lukacs'ın yanı sıra komünist bir praksise en fazla kapı aralayanlardandır. Bu okulun diğer temsilcilerinden farklı olarak ilham vermekle kalmaz, saik verirler.

Lukacs'tan başlamak gerekirse. Yukarıda değinilmiş *telaffuz* sorunu tıpkı Lenin'deki gibi onda da mevcuttur. İşçiler lokal olarak gürültü patırtı kopartabilir ama nasıl olacak da "tarihsel görevlerini" sırtlayacaklar? Bunun için bir tarih kavramı gerekecektir, bilinç gerekecektir. İşçiler, kendi başlarında (*an sich*) olmaktan çıkıp kendileri için sınıf olmalıdır. Ancak, bu işlemin dinamiğini kendi içlerinden üretemezler. Bu ancak bir tarih kavramına varmış entelektüellerin ona hem düşünsel düzlemde hem de deneyimler ışığında işaret etmeleri gereken bir kavramdır. Bugün, anti-otoriter tınılarla fiilen demokratlığı öğütleyen "dışarıdan bilinç" eleştirileri bu meseleyi hafife almaktadır. Zira mesele bir niyet meselesinin ötesinde bir sorundur. Narodnikler, tekil somut şimdilik deneyimi ile hedeflenen toplumsal örgütlenme arasındaki evrenselleştirici tarih anlatısı arasındaki bu açı farkından dolayı yıllarca birbirleriyle "ajitasyon mu propaganda mı" meselesini tartışmıştır. Bu tartışma onları hem demokratlığa hem de ekonomizme aynı düzlemde gö-

türmüştür. Bugünkü, "anti-kapitalistlerin" ciddi bir kısmını sorunu da şimdiyi aşırı politize ederek politikayı ekonomize etmeleridir. İçkinlikten dem vurmak bir tarih kavramına varmadan zordur; bu yüzden somut durumlarda anti-emperyalist ve anti-faşistler söylemsel düzlemde demokratlık yaparken eylemsel düzeyde otonomistliğin imkânlarını açabiliyor; otonomistler bu meselelere demokratça bakıp pek de ses çıkarmıyor. Lenin, "yeni tipte parti" kavramını geliştirmek suretiyle bu sıkıntıyı aşmaya yeltenir.

Ancak, partinin kendisine dair bir sorgulama ve temellendirme ancak zaruretler düzleminde gerekçelendirilir, İki Taktik, *Nisan Tezleri*'nde; *Ne Yapmalı*, *Devlet ve Devrim*'de sıkıntı olur. Arada "emperyalizmin" keşfi ve bir eylem gerekçesi olarak icadı vardır. Lenin, Sosyal Demokrasi'yi Narodnizm'in gözüyle okur; profesyonel devrimciler örgütünü icat eder, ayrışma pahasına ve ayrışmak için. Bu parti, toplumun "eşitsiz ve birleşik gelişimi"nde, teoriyle pratiğin mütekabil olmadığı tarihin müstakbel olması uğruna kurulur; teorinin bozulmak pahasına hayattan aldığı intikamdır; orto doksluktan kopuştur, bir oldurtma eylemidir; 1905'in arifesi ve hüsranın tefekkürüdür.

Lukacs, bu meseleyi Alman felsefesinin içinden felsefi olarak gerekçelendirmek ister. Belki de Mahir'in suni dengesine benzer bir biçimde algı meselesiyle cebelleşir. Onun için de parti, evrensel tarih bilincinin tecessümüdür. Ancak, işçi sınıfını şimdiliği ile bu tarih anlatısı arasındaki açı farkı ancak Hegelyan bir çerçeveden açıklanabilecektir. Aynı dönemde Sosyal Demokrasi, Batı Avrupa'da zaten kurumsallaşmış ve profesyonelleşmiş, korporatist denebilecek bir işçi aristokrasisi ve siyasetçiler yapısına dönüşür. Ancak, toplumun süreksizliğine dair huzursuzluk, özellikle Spartaküs Ayaklanması'nın ardından bakidir. Bismarck'ın "sosyalistler yasası" çıkarırken sosyal güvenlik yasalarını getirmesindeki hesap, belki de beklenmedik bir biçimde tutmuş olur. *Lasalle*, Gotha Erfurth Programı'na galip gelmiştir. Sonunda bu parti, Kilise yanı sıra Almanya'da sivil toplum ve vatandaşlığı inşa edecektir, bilindiği üzere savaşı destekleyecektir. Rosa Lüksemburg'un serzenişi de bu yüzdendir, Lenin'in devrimi kapitalizmin çeperinde, ulus devlet inşasına eklemlenecek anti-emperyalizmde araması bun-

dandır. Almanya'da sivil toplumun en demokratik halini alacağı nokta, "kapitalizmi getiren Yahudi'ye," pastoral imgelemle doğaya dönüşü ve halkçılığı (*Völkisch*) tam da toplumun imkânsızlığında, devrimin yenilgisinde tadil ederek modernizmi üst noktaya taşıyıp Vestfalya Konsensüs'ünün zemini açacak olan faşizme bırakacaktır. Sosyal demokrasi ile kilisenin sivil toplumu, eşi benzeri görülmedik bir örgütlenmeye yol açacaktır. Sovyetler Birliği ve NSDAP demokrasinin timsali olacaktır; toplumsal ittifak, kaynaşmaya, *demos*'un kopuş ihtimalinden tadiline yol açacaktır. Prag Baharı ve RAF bunun marazı olacaktı. Tarih kavramını, toplumsal ittifakı, bilinci Almanya'ya NSDAP getirecektir. Sosyal demokrasi, komünist parti, Alman statükosunun devamlılığına oynarken NSDAP kopuşa oynadı. Spartaküs ayaklanması, Sosyal demokratların Alman devletinin tüm olanaklarını seferber etmesiyle boğulduktan sonra devrim yenilmiştir. Birinci Dünya Savaşı'ndaki Alman yenilgisi, halkın başka bir düzlemde yeniden kurulmasında, kopuş anında seferber olmasına yol açacaktır; hiçbir zaman olmadığı kadar kitleleri aktif birer aktör olarak seferber edecektir. Yenilgi sonrası Sosyal Demokrasi, Sovyetler Birliği'nin uzantısı komünistler, yıpranmış, inandırıcılıklarını yitirmişlerdir.

Buradaki yenilgi anını incelemek, tarih kavramı açısından ilginç olabilir. Rosa'lar kendi örgütlerine "Spartaküs Birliği" demiştir. Sosyal demokrasiyle kopuş anında bu ismin konması manidardır. Burada artık Alman işçilerine değil, tarihsel bir başkaldırı simgesine referans verilir, zira tarih, öznesinden beklenen sonucu vermemiştir. Komünizm, metafizikleşir, somut şimdiliğin ve kesin bir yarının ötesinde bir menkıbeye dönüşür. Elbette, Spartakistler işçi örgütlemeye çalışmış, ancak tarihte gafil avlanmışlardır. Sonrası, Komintern'in aşırı zikzaklarıdır.

Ancak, faşizmin arifesinde Lukacs'tan epey farklı bir biçimde ve faşistlere benzeyen pastoral örgüyü andırır bir çağrışımla Benjamin tarih kavramı üzerine düşünmeye başlar, bölük pörçük tezler yazar. Bugünkü "doğrusal tarih anlatısı" eleştirileri altında mutlak bir belirsizliği öğütleyenlere inat, Benjamin'in tarih kavra mı hem kapitalist olan ile olmayanın telaffuzunu (bir "toplumsal formasyonda" birleşmelerini) hem de kapitalizme içkin bir itirazı formüle etmeye

elverişlidir. Ona göre, ileri doğru bir tarihte gitmek ancak geriye bakılarak mümkündür. Fotoğraf estetiğinde olduğu gibi, kafa başka bir yere gövde başka bir yere bakmalıdır. Benjamin'e göre tarih, trenin rayında ilerlemesi değil raydan çıkmasıdır; heba olmuş tüm başkaldırılara ağıttır, onlardaki olasılıktır. Rosa Lüksemburg ve yoldaşlarının Berlin'deki anıtında yazdığı gibi "ölüler bizi uyarır!"

Benjamin'in bu yaklaşımını, muhalif kültür endüstrisinin estetiğine tabi kılmamak için, tezler arasındaki bu kopuklukta bir keşif ve buradan hareketle bir icatta bulunmaya yeltenmeyi gerektirir. Marx'ın *sözde ilk birikim* kavramı üzerine yürüttüğü tartışma, tarih ve öznellik kavramını komünist bir okumaya tabi tutmamıza olanak sağlayabilir. (Bu noktada bir not düşmek gerek: Abdullah Öcalan'ın Rosa Lüksemburg'un mealen "kapitalist olmayan toplumlar kapitalizmin işleyişi için hayatidir" saptamasına gönderme yapıp, Marx'ı "doğrusal bir tarih anlatısına" sahip olmakla suçlayarak, *sözde ilk birikim* tartışmasına hiç girmemesi; bu seçici okuma veya okumama "anti-tekel ama sadece temenni düzeyinde antikapitalist" denebilecek önermeleri açısından manidardır. Eleştiriye konu olması bir yana Apo'nun pozisyonu itibariyle de okunmalıdır.) Buradan hareketle toplumsalın kuruluşuna varıp, ıraklık noktası kavramı üzerinden şimdideki iç savaş deneyimine dayalı bilinç deyip kestirip atılacak şeye varabilir. Sonunda "eeee şimdi ne yapalım" meselesine dair kelam etmek için (zira tüm bu tartışma ondandır) bir şeyler çiziktirmek, spekülatif ama pratikte bir şeyler yapmaya dair bir öneride bulunmak icap edecektir.

Özetlemek gerekirse, kabaca kapitalist olan ve olmayan üretim tarzları tartışması olarak özetlenebilecek mevzu şu meseleleri kapsıyor: Kapitalizmin oluşumu ve kurulumu, bu bağlamda kapitalist olmayan bölgeler veya ülkelerle kapitalist "üretim tarzının" ilişkisi. Peki, bu meselenin burada dem vurulan demokrasi ve komünizm sorunuyla ne alakası var? Bu tartışma toplumsal alanın kurulumu, sürekliliği ve süreksizliğini ele alır; siyasal direniş ve içerilme süreçlerini tartışmaya açmasıyla egemen siyasi örgütlenmeyle devrimci öznelliğin yapısını tartışmamızı sağlar. Bu, bir çırpıda işçi, ezilenler ve çokluk gibi kavramlarla hesaplaşarak toplumsalı ele almamızı sağlar. Dolayısıyla, demokrasi, komünizm, devrim ve örgüt me-

selelerini tartışabileceğimiz düzlemi açar. Bu tartışma açısından kapitalizmin farklı öznellikleri varsaydığı, bunların oluşumunun önkoşullarını da kapsayan bir rastlaşma düzlemini yapılandırdığını vurgulayan Marx'ın *sözde ilk birikim* kavramına dair tartışması, kapitalizme geçiş, kapitalist olan ve olmayan "üretim tarzları" ile öznellik sorununu ele almamızı sağlayacaktır.

Marx, Kapital'in birinci cildinin sonlarında, "sözde ilk birikim" (*sogenannte ursprünglice Akkumulation*) kavramını ele alır ve geliştirir. Bu kavram üzerinden kapitalizmin oluşmasına dair on koşullar ile varsayımları ele alır. Buna göre kapitalizmin söz konusu olması için birilerinde kimi olanaklar birikmiş olmalı başkalarında ise bu ve benzeri olanaklar artık olmamalıdır. Mealen, (müstakbel) bir sermayedar ve amelenin oluşması zaruridir. Ancak, burada bir sorun vardır. Bu varsayım kapitalizm içinden açıklanamaz. Zira bu varsayım bir biçimde tarihsel bir önkoşul halinde somutlaşmış olmalıdır. Bu da kapitalizmi tarih öncesine dair bir tartışma açar. Nasıl olur da müstakbel sermayedar ve işçi oluşmuştur? Servetin bir yerde birikmiş ve bir yerlerde birilerinin emek güçlerinden başka satacak bir şeylere sahip olmamış olması icap eder. Yani, evvelden bir birikim olmuş olması şarttır. Marx'a göre klasik politik iktisat bunu ahlaki bir soruna indirger; bir zamanlar birilerinin tembel, birilerinin ise çalışkan olduğunu, bu farkın buradan doğduğunu iddia eder. Bir benzetme yapar, klasik iktisattaki asli birikimin ilahiyattaki ilk günaha benzediğini, elmanın ısırılmasıyla günaha girilmiş olduğunu kinayeyle eleştirir. Bu yaklaşıma göre yeterince çabalayınca her şey olur, başarı gelir. Dolayısıyla kapitalist üretim tarzının varsayımının kendi kendine atıfta bulunan bir göndermeye dönüşmesi onu hafızasız kılar, ön koşullarını açıklamaz.

Bir yandan servet oluşturanlar sürekli sınırlarına toslar, servetin kendisini yeniden üretebilmesi için yatırım zaruridir, servet birikiminin sermayeye dönüşmesi gerekir. Ancak, bu sadece belli bir örgütlenmeye giderek mümkündür. Belli şeylerin bir araya getirilip örgütlenmiş, işler kılınmış olması gerekir. Ancak, bu, birilerinin buna dahil olmasını, çalışmasını gerektirir. Bu da ortalıkta kuşlar gibi özgür [*Vogelfrei*] dolanan ve disiplin altına alınarak çalıştırılabilecek başıboş birilerinin varlığını şart koşar. Ancak, bunların aynı

tarihi paylaştıklarını, tek yönlü ve homojen bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde doğmuş olduğunu iddia etmek kapitalizmin kaçınılmazlığını ima eder. Bu iki öznellik tek bir doğrusal düzlemde bir araya gelişmemiştir, birbiriyle *rastlaşmıştır*. Burada eşitsiz ve birleşik gelişimden bahsedilemez, zira eşitsizlik bir eşitlemenin yapılabileceği ortak bir denklemi gerektirir; bu yüzden birleşikliği zaten varsayar. Burada söz konusu olan aynı denklemin değişkenleri değildir. Bu rastlaşmanın altında bir yandan servet sahibinin arayışları öte yandan çok somut karın doyurma, bir yerlerden kovulma veya kaçma gibi zorunluluklar vardır. Kapitalist üretim tarzını teşkil eden her bir unsur bir rastlaşmalar düzleminde işlerlik kazanır olmuş, bu işlev ve anlamları kazanmışlar, rastlaşmalarının düzlemini birlikte işler hale gelerek yapılandırmışlardır, bir sürü meselenin etkisi belli bir biçimde etkin olmuştur. Rastlaşma olay olur. Dolayısıyla, Türkçedeki "olmuş oldu" ifadesi bu süreci gayet iyi anlatır. Almancada gerçeklik için kullanılan kelimenin *Wirklichkeit* olduğu düşünüldüğünde bu etki meselesi daha iyi anlaşılır; kelime anlamıyla *etkili (etkin) olma hali* demektir. Kuş gibi özgür dolaşan aylaklar işçi olmadı, işçi olmuş oldu. Bu tarihteki okuma sıralamamızı değiştirir. Buradan bakıldığında toplumsal cinsiyeti, insanı, çalışmayı, özgürlüğü, iktidar ilişkilerini yeniden tanımlayan bir düzlem ortaya çıkar. Bu rastlaşmaların her biri iktidar ilişkilerinin ve mücadelelerin *etkilerinin* rastlaşmasıdır. Kapitalizm, feodalizm üzerindeki zafer değil, feodalizmin çözülüşündeki başka olasılıkların mağlubiyeti, bu etkilerin mücadelelerin sonucunda rastlaşmanın ağırlık noktasında, olay olduğu düzlemde yeniden yapılandırılıp işlerlik kazandırılmasıdır. Kimi ilişkiler başka ilişkilerle içli dışlı olarak kısıtlılıklarına toslar ve yeniden yapılanır: Bu ihtilaflar ve mücadeleler yaratır, sonuçlar doğurur. Ancak bu sonuçlar aslında birer etkidir. Dolayısıyla, burjuvazinin olduğu kadar işçi sınıfının oluşumu, kimi etkilerin rastlaşmasını varsayar. Avrupa'da cadı avı, çitleme, kentleşme, köylü ve mezhep savaşları, salgın hastalıklar vb. gibi hadise ve mücadelelerin *etkileri* rastlaşır ve bu rastlaşmanın sonucu belirsizdir. Bu yüzden *asli birikim,* sadece kapitalizmin tarih öncesi değil, onun bugünüdür. Kapitalizm işçi ile sermayedarı yeniden üretmek zorundadır. Cadı avı ve sömürgecilik bu bakımdan önemlidir.

Marx, Türkçede "ilişki" diye geçiştirilen bir kelime kullanır: *Verhältnis*. İngilizcede *relation* olarak geçen bu kelime sosyalistlere yakışır bir düz okumayla "ilişki" anlamına gelir. Ancak, bu ilişki o ilişkide bulunan iki şeyin o ilişki haricinde –en azından oldukları gibi- olmadıklarını ima eder. Türkçede ilişki, nazire, nispet, davranış kelimeleriyle ifade edilebilir. Yani birden çok şeyin varlığını birbirlerine bakarak ve birbirleriyle ölçülüp biçilerek açıklar. İlişkiden öte o şey yoktur; ilişki ilişkide bulunanın varlığıdır. İçkindir. Bir diğer kelime ise birden çok şeyin birbirinde atıfta bulunarak ilişkide bulunmasını, yani ilişki haricinde de düşünülmesini mümkün kılar: Almancada *Beziehung/Bezug* İngilizcede *relationship*, *affair* veya *reference, deference* olarak okunabilir. Bu kelime *ziehen* yani çekmek fiiliyle akrabadır, bir şeyin tanımsal kapsamda diğerini çağırmasıdır, anlamını ötelemesidir. Bu yapıyı ve ilişkiyi çözümleme edimi, bu pozisyon ise nazardır. Nazar, mücadele etmek üzere bir okuma yapmaktır.

Dolayısıyla, bir toplumsal formasyonun oluşumu için ayrı tarihlere sahip *etkiler*, bir *rastlaşmaya* mahal verir, bu mahal sebebiyet verir, ayrı tarihler tarihsel fark olur. Cem, cümle olmuş olur. Bu rastlaşma bir *Verhältnis'tir;* bir mukayese alanı, bir nispet, bakışarak kurulum, nazire alanıdır.

Bu bakımdan ne kapitalist ne de işçi kapitalizmden önce vardır. Onların oluşumu kapitalizmdir. Yani birileri her nasılsa ortalıkta dolaşır oldu, birileri de dedi ki "aha şehir aha karnını doyurmak için iş; ama buraya öyle elini kollunu sallayarak girip çıkamazsın." Diğeri de "lazımdı iyi oldu" dedi ama sağı solu belli olmadı, düzgün çalışmadı, çıngar çıkardı. Gel zaman git zaman bir sürü hır gür sonucunda orta yolu bulmuş oldular, proleter işçileşti, kapitalist kurumsallaştı. Öyle bize "büyük işçi sınıfı devrimleri" veya "eylemleri" dedikleri olayların ekseriyeti aslında işçi olmaktan pek hoşlaşmayanların serüveniydi. Bundan dolayı işçi sınıfı mücadelesi diye bir şey olduysa da, bu insanlar, bilinçlerini dışarıdan, işçi oldukları konumdan işçi olmadıkları zamanlara dönüp bakarak almışlardır. Rastlaşma bir karşı karşıya konumlanış olur, bir karşılaşma alanını, karşıtlık yaratır. Bu yüzden kapitalizm proletaryayı işçi yapar, bu bakışarak, çarpışarak olur, bir *Verhältnis'tir*. Ancak burada bir so-

run var: *Verhältnis'teki* unsurlar birbirlerine bakışarak kuruluyorsa, yani aslında bu konumlar yaratan bir yapıysa, bu konumların birbiri lerini ve konumlanışlarını nasıl gördüklerini nereden bileceğiz? Karşı(t)laşanlar, birbirlerini nasıl görür? Birbirlerine nasıl atıfta bulunurlar; hülasası, *Verhältnis'teki Beziehung*'ları nasıl bir yapıya sahiptir? İşte bu soru ileride bizim için zurnanın kendince bir ses çıkaracağı nokta olacaktır. Ama önce makarayı biraz geri sarmamız icap eder.

Marx, *sözde ilk birikim* kavramını ele alırken sermaye ilişkisini yaratan süreç, "der Prozess, der das Kapital*verhältnis* schafft," der. Marx, işçi olması icap eden kesimin oluşumu için bir ayrılmadan bahseder. Bir kesim, üretim araçlarından ayrılmalıdır. Şöyle der: "Kapital*verhältnis*' işçiyle işin/emeğin [Arbeit] gerçekleşme koşulları üzerindeki mülkiyetinin ayrılmasını varsayar. Kapitalist üretim bir kere kendi ayakları üzerinde durdu mu sadece o ayrılışı korumayıp onu daima yükselen bir kademede yeniden üretir. Demek ki, Kapital*verhältnis*'i yaratan süreç işçinin çalışma/emek/iş [Arbeit] koşulları üzerindeki mülkiyetinden ayrılmasından başka bir şey olamaz; bu, bir yandan toplumsal yaşam ve üretim araçlarını sermayeye diğer yandan dolaysız üreticileri ücretli işçilere dönüştüren bir süreçtir. Yani sözde ilk birikim üreticiyle üretim aracı arasındaki tarihsel ayrım sürecinden ibarettir. Sermayenin ve ona tekabül eden üretim tarzının tarih öncesini [ön hikâyesini] teşkil ettiği için asli görünür."

Marx, burada insanları kitlesel bir biçimde topraklardan koparan süreçlerden bahseder yeri geldiğinde sömürgeciliğe işaret eder. Ancak, topraktan ve müştereklerden (özel mülkiyet olmadan ortak kullanılan şeylerden) ayrılmayı düşünürken iki düzlem ayırt edilmeli. Ayrılma, soyut olarak Kapital*verhältnis*'in varsayımıdır, evvelden bir konumlanıştır [Vorraussetzung]. Ama bir de bunu tarihte cereyan edişi var, buna ancak ön koşul [Vorbedingung] diyebiliriz. Somut olarak başıboşların çalıştırılması ve bunun sürdürülebilir olması için disipline edilmeleri gerekir. Zira, bu başıboşlar işçi olmaktan çok berduş, çete, eşkıya, dilenci ve çeşitli yönelimlere sahip topluluklar olma eğilimindedir. Sürekliliği bozması, bir öznelliği yıkması bakımından bu kanlı bir eylemdir, bir şiddet eylemidir.

Servetin sermayeye dönüşeceği başıboş ile varsılın rastlaşması böylesine bir kanlı düğün olacaktır. Zaten serveti de yaratmış olan sömürgelerdeki benzer bir durumdur. Bu sefer sömürge içe döner. Mahir'in deyimiyle içsel bir olgudur. Bunları kronolojik olarak ayrı anlar olarak görmemekte fayda var. Asli birikim, bir yönetememe krizinin etkisi ve yapılanış sürecidir.

(Kısaca konumuzun dışına biraz çıkıp bir parantez açalım: Osmanlı'da özellikle paralı askerlik yapmış olanların savaş olmayan durumlarda eşkıya olup ya başkalarını mülksüzleştirmesi ve/veya isyan ettiklerinde mültezim olarak hiyerarşiye dahil edilmeleri çok daha sofistike bir massetme stratejisi gibi görünüyor. Burada merkezi otoritenin koyduğu kuralları aşmak devlete giden yoldur. Bu yüzden Türkiye'de devlet ve hukuk ihlali (vergi koymak, vergi kaçakçılığı, gasp, ihaleler, çeteler, mafya, cemaat vs.) etrafında şekillenen iktidar bölüşümü TC'nin yasalarını evrenselleştirmedeki içkin sıkıntısına (bir sorun olarak nüfus gruplarını yönetme sıkıntısı) dayanıp esnek bir biçimde hiyerarşik hatta illegal korporatist denebilecek bir düzlem sunuyor. Bu yasadışılık zaten TC'nin bir proje olarak başarısızlığından doğarak, ona yapılan meydan okumalarla beslenip onu ayakta tutuyor. Yasa, herkesin yasadışılık üzerinden açıklarını kolladığı ve kullandığı bir yerde gereğinde kullanılan silahlardan sadece biridir. Her daim muğlaktır. Koca devlet ihalelerinden veya uluslararası ihalelerden en ufak taşeronlara kadar varan zincir ve işçilerin taşeron şirket sahibi olma arzuları/imkânları bunu kolayca görmemizi sağlar. Siyasi çatışmalar bu manzaranın aynısıdır. Asli birikim, devletin yasalarının evrensel geçerlilik kazanmaması üzerine kurulu olarak sermayeyi hatta yasallığı demokratikleştiriyor. Yasanın bu evrensel olmama hali ise tam da TC'nin homojen bir nüfus üzerine bina olmayıp sürekli bir iç savaş rejimi olmasındandır. Uluslararası sermaye tam da bu "fark" ile sermaye elde ediyor; artı-değer havada duran bir şey değil, iktidar ilişkilerinin karmaşık farklılığından doğuyor. Bu yüzden küreselleşme, ulus-devletin çöküşü değil ona yapılan meydan okumalar sayesindeki zaferidir. Mahir, emperyalizm konusunda haklıydı, ama bunu kastetmemişti, bunu düşündürttü.

Osmanlı'ya asli birikim bir devlet aklı, imparatorluklar sistemi

dahilinde bir etki olarak gelmiştir. Bilhassa Osmanlı'nın çözülüş aşamasında imparatorluk vaatlerini yerine getiremez hale gelip farklı unsurların ortaya çıkışına mahal vermiş, 1908 kimi çevrelere hem bir sınır çekme sorununu hem de haddini aşan siyasi unsurları işaret etmiştir. Özellikle çok dağınık yaşayan ve bu yüzden milliyetçilik üzerinden ayrılma gibi bir talep öne süremeyen Ermeniler müstakbel bir Osmanlı'nın nasıl olabileceği konusunda sıkıntı yaratmış, imparatorluklar sistemi dahilinde "dışarıyla" ilgili de bir sorun olmuştur. Bu yüzden Ermeni Soykırımı sadece bir etnik temizlik değil siyasi bir sorun olarak da görülmelidir, siyasi bir operasyondur. Ermeniler "ne güzel bir zamanlar komşumuz vardı, paskalyada yumurta boyardı" denemeyecek kadar tehlikelidir, masum hiç değildir, öldürülmeyi hak etmiştir çünkü bir siyasi/toplumsal aktördür. Almanya'da yaşanan paradoks da budur: Kapitalist işletmenin taşıyıcısı olan bir kesim ile uluslaşma arasında bir gerilim yaşanır, kapitalizme dönük tepki bir mülksüzleştirme ve yeniden dağıtıma yol açar. Çetelerin, güruhların, 1915'teki, mübadele esnasındaki, 6-7 Eylül'deki eylemi, bir anlamıyla mülkiyeti demokratikleştirmektir. Ancak, unutmamak gerekir ki Şaman Türkleri müslümanlaştıran da bir süreç vardır, yani Türk'ün Müslümanlıkla imhası. Eğer Türk, Ermeni'yi katlediyorsa olsa olsa önceden Türk olarak katledilmişliğine binaen bunu yapabiliyordur. T.C.'nin Türk'ü, şaman Türkilerin özerkliğinin imha etme girişiminin tarihidir.

Dersim'de yapılan kırım ise çok daha vahim. Bir yandan Hrant'ın düşündüğü doğruysa Ermeni kızı olan Sabiha Gökçen'in süreci var, diğer yandan yaşam ve bir sürü iç çelişkisiyle komünalite formu olarak Kızılbaş (Kürt?) Dersim Aleviliği var. Bu, değişen iktidar formuyla konuşamayan bir yapıdır, kolayca entegre edilemez, ulusun tutarsızlığının aynasıdır. Dolayısıyla, Dersim kırımı belli yönleriyle bir komünaliteyi yıkma ve o coğrafyayı yönetilebilir kılma operasyonudur. Bambaşka olanı farka dönüştürme hamlesidir, asli birikimdir. Hele kadınlar açısından bakıldığında daha da farklı yönleri vardır.

Asli birikim, bu topraklarda etnik ve mezhepsel hatlarda seyreden bir iç savaş halini almış, vatandaşlığın evrensel olmamasını

varsayarak, hukukun kırılganlığına binaen kanla mülkiyeti dağıtarak "mülk" olmuştur. Demos'u kurmuştur, demokratiktir. Bu yüzden steril "anti-kapitalizm" de, "çok kültürcülük" de yapısal bir tahlilden yoksundur, demokrattır, TC'dir.)

Batı Avrupa'ya geri dönecek olursak: Berduşluk veya çete olmak hukuki bir düzenlemeyi ihlal etmeyi içerir, yani ancak belli düzeylerdeki iktidarları çiğnemek pahasına olur. O zamana kadar meşgalesi olanlar, yani hayatları işgal edilmiş olanlar aylak aylak ortalıkta dolanır, hem münferit suçlu olma halleriyle hem de oluşturabilecekleri topluluklar itibariyle hayat memat meselesi olurlar. Topağa, yani mekana bağlı olmuş olanlar bu bağı yitirir, mevsimsel döngü üzerinden seyreden zamanın anlamı değişir. Zaman ve mekan kopar. Bu hem bir arayış düzlemi yaratır, hem yaşam gailesinin çeşitli biçimlerini hem de iktidar açısından ciddi bir sorun yaratır. Bu, hem bir iç savaşın etkisi hem de sonucudur. İktidar, kontrollü bir hiyerarşik toprak düzeni ittifakını sürdürme sorunu bir yana bu başıboşların hal çaresine bakmak zorundadır. Avrupa'daki modern egemenliğin ve devletin şekillenişi bunun üzerinden okunmalıdır. Geriye dönüp bakıldığında bunu mümkün kılan mücadele, sınıf mücadelesi değil, tam da kapitalizmdeki bu sınıflanmayı yapılandıran düzlemin müzakere edilmesidir; sınıf mücadelesi değil sınıflaşmakla ilgili bir mücadeledir. İktidar, yasalar ve disiplin kurumları (cezaevi, hastane, kilise, tımarhane, fabrika, bazen okullar, kerhane, karhane) üzerinden başıboşlar ile arasında olan bu kopukluğu bütünsel bir toplumda farka dönüştürmüş oldu. Başıboşu kategorize edip yönetebilmeye yeltendi, bu esnada yapısal bir değişim geçirdi. Mesele burada niyet değil, bir sorunun yarattığı etkilerdir. Dolayısıyla, Marx'ın asli birikim için varsaydığı asgari özellikler, bir yönetememe krizinin kapitalizmin ön koşulunu gerçekleştirmesidir. Başıboş bir şekilde işçileşmeye müsait olmak, servet sahibi bir biçimde sömürgecilik ve ticaret üzerinden ortaya çıkmak zorundaydı. Bu, binyıllarca süren ve sürmekte olan küresel bir iç savaştır. Bunun etkisi olarak modern iktidar, sağı solu belli olmayan, hesaplayamadığı, kategorize edemediği, hercai olanları; mukayese edilebilir, nispet edilebilir, ölçülebilir bir fark düzlemine getirmeye yeltenmeye çalışmış oldu.

Dolayısıyla, Marx'ın bu tartışmayı hem Kapital'in sonlarına koymuş olması hem de ele alışı "emek gücünün bir meta olarak adli ve siyasi kuruluşunun eleştirel bir tahlilidir."

Ancak mesele bu kadar basit değildir. Sömürgecilik ve başıboşlar sorunu aynı zamanda Batı Avrupa'yı bir felsefi tartışmaya da götürür. Medeniyet ve birey etraflıca tartışılır. Bu yüzden Almanya'nın göz nuru ve hümanisti olan Goethe, tecavüze uğramış, hamile kalmış ve çocuğunu öldürmüş bir hizmetçi kadının (Johanna Catharina Höhn) infaz edilmesini –biraz isteksizce de olsa- onaylar. Roboski'nin zanlısı ve kürtajın baş düşmanı Recep Tayyip Erdoğan'ın Almanya'da yaşayan Türkiyelilere (onun deyimiyle "Türklere") Goethe okumayı telkin etmesi hoş bir tesadüf olsa gerek; Kant ve Hegel'i düşündüğümüzde mesele bayağı bayağı karışır. Sömürge ve proletarya modern bireyin/medeniyetin kurucu "ötekisi" olacaktır. Yani hem bölgesel hem de varoluşsal sınırlar çekilecektir, özel ve kamusal olarak aldandırılan, iş gören kategoriler oluşacaktır. Dünya değil güneş merkeze yerleştirilecektir. Dolayısıyla, tüm bu süreç bir karşılaşmayı mümkün kılar; kazara olan rastlaşma, karşılaşmaya dönüşmüş olur, yani bir bütün oluşturmaya yeltenecek bir bakışıma mahal verir. Kadın erkekten, işçi, sermayedardan, Batı Avrupalı dünyanın diğer kalanından bambaşka değil, bir ötekilik ve öteleme üzerinden farklı kılınır. Yaban bakışlar değil nazire vardır. Mübadeleyi mümkün kılan soy kuruluverir. Bu birden çok şeyin biraradalık düzlemlerini şekillendirerek yapılanmasıdır. Topluluklar halk olur; münferit insan birey olur. Moderniteyi soyutlama düzeyinde dahi kapitalizmden ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu yüzden kapitalist modernite demek abesle iştigal, demokratik modernite demek kapitalizmi ekonomize ederek siyasi aslını görememektir. Dolayısıyla, burada iç savaş (iktidar ile tabi olma halleri arasındaki mücadele) ve yönetme sorunu hem çitleme vasıtasıyla bir bölge dahilinde bir kapatma hem de sömürgeleştirme ve egemenlik kurma üzerinden ülke olarak kapanma, sınır çizmek anlamına geliyor. Marx, "sosyalistleri" eleştirirken *Grundrisse*'de şunu der:

"Ürün ile sermaye arasındaki fark tam da sermaye olarak ürünün belli, tarihsel bir toplum formuna ait bir *Beziehung*'u ifade et-

mesidir/dışa vurmasıdır. Sözüm ona toplumun durduğu noktadan [Standpunkt: durulan nokta, tutum] bakmak tam da *toplumsal Beziehung*'u (bürgerliche Gesellschaft'ın Beziehung'u) ifade eden/dışa vuran *farkları* göz ardı etmekten başka bir anlama gelmez. Toplum, bireylerden [Individuen] oluşmaz, bu bireylerin bir birlerine doğru durdukları *Beziehung*'ların, *Verhältnis*'lerin toplamını ifade eder/dışa vurur. Sanki biri şunu demeye getiriyor: Toplumun durduğu noktadan doğru köleler ve citizens [vatandaşlar] yoktur: ikisi de insandır. Daha ziyade toplumun dışında böyleler. Köle olmak ve citizen olmak, A ve B insanının toplumsal belirlenimleri [Bestimmungen], Beziehung'larıdır. A insanı başlı başına [als solcher] köle değildir. Toplumun içinde ve onun sayesinde köledir. Bay Proudhon'un burada sermaye ve ürüne dair söylediği şeyler, onda, toplumun durduğu noktadan doğru kapitalistlerle işçiler arasında fark olmadığını kasteder, bu tam da toplumun durduğu noktadan doğru var olan bir farktır.)"

Türkçedeki "mülk" kavramı bu süreci özetler mahiyette, bir siyasa altında hukuki bir kategori olarak ilişkileri tanımlamakta. Dolayısıyla, "mülk" eleştirisi bir "mülkiyet" eleştirisinin çok ötesinde komünizmin formüle edilişidir. *Eigentum*, yani *property* sadece mülk değil birisine has bir şey veya özellik anlamına gelir. Dolayısıyla şizofrenik bir kişilik yapısının işlevlendirilmesidir.

Burada kapitalizmin kökeni sorunu, tek kendine atıfta bulunan bir kısır döngüye dönüşüyor, zira asli birikim bir zamanlar geçmişte olan bir olgu değil, sermayenin bugünüdür de. Ancak, tüm bunların bir imparatorluklar sistemi içerisinde geliştiği düşünülecek olursa, devletlerin kendi arasındaki rekabet asli birikimin sonuçlarının birer etki olarak sebebe dönüşmesi anlamına da gelir. Moderniteyle kapitalizmin oluşumu arasındaki ilişki mekânsal kayma yaşarken yer değiştirir, etkiyle sebep sonuç olur. Türkiye'de kapitalizmin gelişimi böyle görülebilir. Dolayısıyla, modernite ile kapitalizmin ayrı ayrı şeyler olduğu yanılsaması bu açıdan bir tarih okuma metodolojisine denk düşer. Asli birikim kavramı, kapitalizmin zamansallığı ve köken sorununun geçmişte bir başlangıç olmadığını, sebep ile sonuç arasında etki kavramının yarattığı kafa karışıklığını aydınlatır. Bu "yanılsamalı" tarih okuması kapi-

talizmin tarihini okuyuşu ve yazışıdır, köken sorunu kapitalizm bu ayrımları mümkün kılarak ele alır. Tikel ile evrensel arasındaki ilişkiyi ikisini varsaymamızı sağlayarak iş görür, bunun oluşumunu sorunsallaştırmamızı, köken sorunu tarihte bir an olarak görmemizi sağlar. Ancak, kapitalizm tam da tikel ile evrenseli birer kategori olarak kurmuştur. Kapitalizmden önce tarih diye bir "bilim" yoktur, vakalar silsilesi vardır. Dolayısıyla, soruyu soruş tarzımızla kapatılmışızdır, çitlenmişizdir. Varsayımı, önceden konumlanışı [*Vorraussetzung*], tarihte saptanabilir bir ön koşul [*Vorbedingung*] olarak okumaya çalışırız. Oysa kapitalizm tam da evrensel ile tikeli cepte görerek bir fark tartışmasına bizi götürür. Zira kapitalizm, fark üzerinden tikel ile evrenselin düzlemini kodlamaya ve iş görmesini sağlamaya koyulur. Merhumun dediği gibi: "batınım sen oldun zahirim sensin; evvelim sen oldun ahirim sensin." Bu en iyi artı-değer tartışmasında görülür.

Artı-değer kar olmadan sadece soyut bir önermedir, gerçekleşmek zorundadır, kar olmaya yazgılıdır. Ancak, artı-değer mutlak ve göreli olarak ayrılmıştır. İkisinde de bir zaman hesabı yapılır, işçinin aldığı maaşa nazaran ne kadar fazla veya az çalıştığı hesaplanır. Ancak burada hem zamanın saat üzerinden ölçümü, hem bunun bir insan etkinliğine yansıtılması hem de maaş (para) gibi nicel ve soyut bir şeye tekabül etmesi, bir işaretlendirme ve ölçüm sistemindeki farklar hesabıdır. En geç standarlaştırılmış saati, devlet otoritesi tarafından düzenlenen parayı ve "toplumsal açıdan gerekli emek/çalışma/iş zamanı" gibi konuları düşündüğümüzde kapitalizmin bir gramer olduğunu görürüz. Bu yüzden kapitalizm toplumdur, demos'tur, devlettir, farktır. Para, vatandaşlık, saat vb. soyutlamalar iktidar ilişkilerini düzenleyen ve dağıtan, imkânsızlıkla malul birer işaretlendirmedir. Üstelik bunun farklı yer ve zamanlarda farklı uygulanışlarının başka zaman ve mekanlara seferber edilmesi bir kar sağlar. Dolayısıyla, kapitalizm bir farklar sistemi üzerinden iş görür, daima bir teşebbüstür. Marx'ın *Kapital*'in ilk cildine Meta ile başlayıp asli birikim ve sömürgeler meselesiyle kapatması iyi okunmalıdır. Kar, gerçekleşmiş artı-değer ise bu "artı" ve gerçekleşmeyi mümkün kılan nispete bakmak gerek. Asli birikim, bu anlamıyla sadece bir zamanlar birilerinin mülksüzleştiği bir tarihsel an değil,

bizzat kapitalizmin zamansallığı, üretimin içerisinde gaspın gasp olmasını sağlayan farklar düzlemidir. Somut olarak bu, işçinin disipline edilip *haddini bilmesidir*. Had ise toplumun sürekliliğini mümkün kılan ve "yeniden üretim" denilen alanda tüm disiplin ve iktidar tekniklerinin mücadele içerisinde belirlenmesiyle müzakere edilir. *Haddin* ötesinde her şey bir potansiyel olarak başka bir zaman ve mekanda aktive edilmek üzere bin bir strateji ve olasılıkla seferber edilir; bu ölçülür *radde* olur. Birazcık kapitalistin gözünden bakıldığında bu anlaşılır bir şeydir, yatırım tam da budur. Sadece işçi ile kapitalist değil, farklı iş kolları ve üretim alanları arasındaki ilişkiyi de mümkün kılar; zira kapitalizm şu soruyu cevaplamak zorundadır: bir traktör kaç tırpan eder, bir doktorun fiyatı bir temizlikçiye nazaran nedir? Dolayısıyla, bir kategori olarak emeği ve bir değer ve eş-değerlik sistemini kurar. Dolayısıyla, asli birikim, bir mülksüzleştirme meselesi değil bir *had* saptama mücadelesidir; zorunluluklar aleminin hem işçi hem de kapitalist için çekişmeli bir alan olarak kurulumudur. Bu bir nispettir, naziredir, *Verh*ältnis'tir. Artı-değer elde etmek için insan etkinliği, bir çabalama olmaktan çıkarılıp, maaş üzerinden (mücadeleyle) belirlenen bir emeğe dönüştürülmelidir. Bir ürünün bugünkü fiyatının ve bilmem kaç ay sonraki fiyatının satın alınabildiği, bir siparişin ne zaman tamamlandığı veya tamamlanamadığı, ihaleler üzerine spekülasyonlar yayarak katakulli yapmak da bu mücadelenin bir parçasıdır. İşçiler bir şey üretmiş olabilir, ancak belli bir tahmin (!) dışında karın ne olacağı bir sürü faktör ve kurnazlığa bağlıdır. Türkiye'deki fiyatlara şöyle bir bakıldığında, fiyatı belirleyen şey, kimin kime neyi ne kadara kakalayabildiği ile alakalıdır; tüketici ile üretici arasındaki iktidar ilişkilerinin şiddet düzeyindeki kanıksanmışlık, mücadeledir.

Dolayısıyla, artı-değer ancak kardan geri dönülerek bakılabilecek bir varsayımdır. Bunun için tüm bu fark sisteminin sürekliliği elzemdir. Dolayısıyla, emeğin iktidarını savunanlar tam da toplumun sürekliliğini, *demos*'u savunur. Kapitalizmde *demos*'un da emeğin de iktidarı vardır. "Hür" alıcılar ve "hür" satıcılar vardır, bu "hürriyet" bir soyutlama işlemidir. Halk, hürriyettir.

Asli birikim, sadece bir şiddet eylemi değildir, şiddetin disipline

dönüşümü, şiddetin anlamının yeniden belirlenmesi, anlamını değiştirmesidir. Cebir, zor olur, zorunluluk olur, zaruret olur; mücbir olan icap eder bir hal almış olur. Ancak, şiddetin çeşit çeşit biçim ve yeğinlikleri, farkın bir diğer adı olan istisna olarak baki kalır hatta demokratikleşir. Kanlı mülksüzleştirme, saat bilmem kaçta kalkıp her gün işe gitme ve orada isteneni yapma eyleminin sürekliğine dönüşür. Toprakta mevsimler neyse, bu zamansallık da o olur, beteri olur. Mülksüzleşme ile kente geliş, bu kanlı düğün, evlilikle devam eder, yerini kentteki çeşitli disiplin kurumlarına bilhassa da fabrikaya bırakır. Aylak, disiplin altına alınıp çalıştırılmak zorundadır, işçi olur, sosyalistlerin o kadar hastası olduğu "proleter" disiplinle kuşanır –artık ne demekse?-. Marx, artı-değer elde edilmesi için işçinin emeğinin bir üründe tecessüm etmesi ve ölçülebilmesi gerektiğini söyleyerek *soyut emek* kavramını kullanır. Bu, kapitalistin satmak üzere işçiden çıkardığı posadır. Ancak bir de kapitalizmin elinden kaçan, bir türlü bir yere konulamayan, atsan atılmaz satsan satılmaz bir emek biçimi daha vardır, buna da *canlı emek* der. Kapitalizmde üretimin mümkün olması için somut bir çalışma icap eder, işçi çalışmalıdır. Yaptığı şeyin ne olduğu önemsizleşmelidir, insan faaliyeti emek olmalıdır ki ölçülebilsin. Aşk, savaş, mutluluk vs. tanrıçaları ve tanrıları ölmüştür, yaşasın Allah! Emek, her şeyin yaradanıdır, en yüce değerdir, değerin ta kendisidir. Ancak, bu çalışma nicel ölçütler üzerinden hesaplanabilmelidir. Dolayısıyla, disiplin rejimleri altında çalışan işçinin çabası, soyut emek olarak nicel bir hüviyet kazanır. Ancak, bunun arkasında somut bir emek/iş/çalışma vardır. Yani, bunu yapan insan kanlı-canlı bir varlık olmanın ötesinde sağı-solu belli olmayan da bir şeydir, ele avuca sığmama ihtimali yüksektir. Zira, toplumun dayandığı fark düzlemi, eşitsiz olduğu için birleşik gelişimi, hayatı kuşatan binbir soru, tasa ve tahayyül, iş disipliniyle özdeş değildir ve birer mücadele konusudur. İş disiplinine tabi olmakla bambaşka addedilene dönük muğlak özlemdir, arzunun iradeye hasret veçhesidir, candır. Bu işçinin kapitalizmin hizmetinde olmayarak yaptığı şeylerdir onu devrimci kılan veçhesidir. Ancak, Marx'ın *Grundrisse*'de yaşamakta olan [*lebend*] değil canlı [*lebendig*] demesi, yani candan bahsetmesi manidardır. (*Grundrisse* sadece "temel/ana hatlar" değil kelime

anlamıyla "temeldeki çatlaklar/yarılmalar" anlamına da gelir.) Burada, fiziki varoluş değil, *can* vardır. Yaşamakta olanın süregitme halinden daha metafizik çağrışımları ima eder görünen bir varoluş söz konusudur. Yani, süregitme ile zaman ve mekan açısından belirlenmesi güç iki bambaşka dünya vardır. Alevilikle birazcık alakası olmuş olan herkes can kavramının ne denli manidar olduğunu, *dünyaya gelmişiz bir kere* ile başlayan tüm bir anlamlar silsilesiyle gayet uyumlu olduğunu görür. Bu sadece biyolojik bir mesele değildir, biyolojinin anlamıyla ilgili bir sorundur. "Karın doyurmak için mi geldik bu dünyaya, öyleyse peki neden?" gibi bin bir mesele var burada. Canlı emek, kapitalizmin imkânsızlığıyla var oluşudur. İşletmenin daima bir teşebbüs oluşudur. Bir daha Rosa'nın kapitalist olan ve olmayan toplumlar arasındaki ilişkiye dair düştüğü notu hatırlatmakta fayda var. Ama bu sefer kapitalist olan ile olmayan ilişkisini içe çevirmek gerek. Canlı emek olmadan soyut emek olamaz. Kapitalizmi sürekli yeniden üreten şey onun manasızlığına yapılan vurgu ile yeniden anlamlandırılmasıdır. Bu yüzden 1968 günümüz kapitalizmi tadil etmiştir. Ancak, canlı emek meselesi burada kalmıyor. Soyut olan somut ile lanetlidir, ona toslar, kendini bulur. Bundan dolayı Marx'ın Hegel ile olan ilişkisi hep sorunlu olmuştur. Marx'ın diyalektik ile ilişkisi bir yana, diyalektik, kapitalizmin teşebbüs ettiği bir mantıktır, zahiridir, teşebbüsün mantığıdır, kapitalizmin tüm somut iktidar ve öznellik ilişkilerini kodlar; bağlamını arzı endam edişidir. Ruh, canı kovalar ama metada bu ilişki tersine çevrilir, "insanlar arasındaki ilişkiler, şeyler arasındaki ilişkiler gibi zahir olur." (Marx'ın görünmeye dair kullandığı *scheinen*, *erscheinen, Anschein* kelimeleri bizi düşündürtmesi gerekir, kendisi böyle düşünmüş olsun veya olmasın; mesele kimin nerden neye nasıl baktığı, yani bir görünüm, görünüş, nazire meselesidir. Bu bir görelilik önermesi değildir. Marx, bakış açıların ve arz oluşları yapılandıran alanı tartışır. Bu yüzden "üretici güçler" veya "üretim ilişkileri" şu veya bu değildir, kimi ilişkiler bu işlevi taşır olmuş olur.) Bu yüzden diyalektik materyalizm değil materyalist bir diyalektik söz konusudur; diyalektik maddenin zahir oluşunun farklı pozisyonlardan bakılarak ifşa edilişidir; görünümden görüş açılarının konumlanışını, bakışımları yapılandırarak maddenin dolaşım

ve değişim *seyrine* bakar; maddeyi anlamsal olarak sorunsallaştırır, zahir olanın nispetinin nazarıdır.

Meta fetişizmi, bu yüzden iktidar ve direnişin ilişkisini düzenler. Mücadelenin direnişten, direnişin dirençten, direncin sürtüşmeden ibaret olmasını sağlamaya çalışır. Bu kapitalizmdeki *Beziehung*'udur ama sermaye *Verh*ältnis'i değildir. Almancadaki meta, yani *Ware*, meta olma hali olan *Warheit*'e, yani hakikat olan *Wahrheit*'e bir anlam çekimi ve ötelenişi olarak okunabilir. Marx, elbette burada *Beziehung/Bezgug* kavramını bu şekilde hep kullanmaz ama meta tam da bunu ima eder.

Kapitalizm tam da bu mantığın akamete uğrama ihtimaliyle, yani maddeyle lanetlidir. Bu imkânsızlığı onu genişlemeye, sürdürülmeye götürür, asli birikimin geçmiş ile bugünü bir doğrusallık, tikellik ve evrensellik kategorileri içerisinde ele alışımızı sağlayan ilişki metadır. Bu yüzden, Lukacs'ın tam da *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde, yani işçi sınıfının devrimini tartıştığı metinde şeyleşme kavramına, yani meta fetişizmine bu kadar vurgu yapması manidardır. Bu yüzden Marx'ın ideoloji kavramından meta fetişizmine doğru kayışı, tarihsel bir kodlama değişimi, kapitalizmin işleyişinin değişimidir. Meta, Kapitalv*erh*ältnis'in bir *Beziehung* olarak kodlanmasıdır. Nispetin varsayılıp bir göndermeye dönüşmesidir, anlamın çekilmesi ve ötelenişidir. Fark düzleminin kodlarıyla toplumsal ilişkilerin karşılıklı olarak birbirilerini anlamlandırmasıdır, anlamsızlıklarını öteleme düzlemidir. Asli birikimin bir zaruret olarak kanıksanışı, çilesi ve hazzıdır, bu farkın içindeki arzulardır. Peki, bu durumda *canlı emek* neden kapitalizmde yıkıcı bir rol oynayabilir?

Her şeyden önce bu canın emek ile anılması insana sorunlu gelebilir, zira bu soyutlama şiddetinin kendisi emek değil miydi? Burada emeğin de kendi imkânsızlığı ortaya çıkıyor. Zira "n'oluyo ya" karmaşasından "ben ne yapıyorum ya" sorusuna geçiş, artık ancak emeğin içinde kurulabilir. Yani emeğe içkindir. Gelgelelim, Marx'ın kullandığı emek, yani "Arbeit" kavramı, çevirisi zor ve içeriği muğlak bir kavramdır. Marx, *Alman İdeolojisi* eserinde daha fazla *etkinlik* veya faaliyet kavramlarını kullanırken giderek daha çok "Arbeit," der. Arbeit, çalışma, emek, iş olabilir. Aslında Nazilerin toplama kampı üzerindeki "Arbeit macht Frei" (Emek, iş, çalış-

mak Özgür kılar/yapar/eder) ifadesindeki "macht" büyük harflerle yazıldığında "Macht," yani kudret ve iktidar anlamına gelir. "Emek/iş/çalışma, iktidar, özgür" desek garip olur ama bu garip ifade bize bir eşitlik denklemi sunar. Canlı emek, emeğin mecrasından çıkan candır, yani kapitalizmin insan etkinliğine verdiği anlamın, anlama yetmez hale gelişidir. İktidar ve özne meselesidir. Haddini aşmaktır. Emeğin can ile özdeş olmayışıdır, şeyler arasındaki ilişkinin insanlar arasındaki ilişki olarak ifşa olduğu andır. *Beziehung*'un *Verh*ältnis olarak okunma olasılığıdır. Anlamın meta kapsamında ötelenişinin akamete uğramasıdır.

Eleştirilmesi gereken çerçevesi bir yana, bu yüzden Lukacs'ın tarihi çağırması, sınıf bilincini bir tarih bilinci olarak formüle etmesi önemli bir yaklaşımdır. Burada bir perspektif değişikliği önerilmektedir. Zira, Lenin'de olduğu gibi aslında kapitalizmden çıkış bir tarih okuma faaliyeti, kapitalizmin imkânsızlığından doğru okunuşudur. Burada sınıf kendisini yadsır. Bunun için ise tekil direnişler bütünlüklü bir tarih anlatısına yerleştirilmeli, anlamlandırılmalıdır. Bunu "dışarıdan" getiren ise Lenin'de partidir, entelektüellerdir, kadrodur. Benjamin'e çok benzer bir mesihçilik vardır burada. Ancak, meseleye somut tarih düzleminde baktığımızda son iki yüzyılın tüm büyük devrimleri kapitalizmin müzakereye açıldığı dönemlere denk gelir. Burada işçi sınıfı devrimleri değil işçi olmaya karşı devrimler vardır. Bu ise somut bir deneyimle ilgilidir, zira işçileşenler işçi olmadıkları bir zamana geri dönüp bakarak oraya dair yaptıkları seçici bir anlamlandırma ile bugünü ve yarını okur. İllegal partilerin yasanın evrenselliğe teşebbüs ederek tahkim olmadığı yerlerde doğmuş olması, İspanya İç Savaşı esnasında paranın ve ulusun henüz oturmadığı ve oturup oturmayacağının da belli olmadığı bir anda bir süreliğine ortadan kaldırılabilmesi bundandır. 1968'lere gelindiğinde İtalya'da bölgeler arası eşitsizliği bir yana bırakırsak Avrupa'daki devrimciler dahi enerjilerini periferideki direnişlerden almıştır. Ancak, periferide güzel ve ahenkli komünal yaşamlar yıkılmadı sadece; bu yaşamlar böyle toz pembe olmasa dahi emperyalizmin şiddeti geçmişin bu şekilde kodlanarak bugüne ve geleceğe taşınması oldu. 1960'ların, 1970'lerin daha sonra Grup Yorum veya benzeri muhalif (Kürt/Alevi) müzik gruplarını birazcık

dinleyenler, bunların kentteki müzik stüdyolarından kıra baktığını anlayabilir. Dolayısıyla, canlı emek, emek ile canın özdeş olmadığı aralıkta, bir tarihsel momentte açığa çıkar: Yönetenlerin eskisi gibi yönetemediği, yönetilenlerin eskisi gibi yönetilmek istemediğinde. Süreklilik koptuğunda, meta-para-meta ilişkisi deşifre olduğunda, sürdürülemediğinde. Yani, tüm bir iktidar dağılım ve düzenleme sistemi, istisnalarıyla birlikte kısır bir döngüyle arza vermelidir. Araz olmalıdır, maraz olmalıdır, duygulanım olmalıdır. Buradaki "isteme" fiili önemlidir. Burada şimdiyi aşan bir arzu vardır. Ancak, bu öyle kolay değildir, bir konjonktür, yani rastlaşmaların belli bir biçimde bağlanması meselesidir. Zira, iç savaş toplumunda her yönetilen aynı zamanda yönetendir. Bu, ilişkilerin meta olduğu yerde tam da metanın ikili karakterinden dolayı şifozreniye kadar varır; iç savaş *gerçek boyunduruk/tahakkümdür [subsumption*]. (Gerçek ve biçimsel boyunduruk meselesi iç savaş için yapılandırıcıdır, zira nispi art-değer, üretim, zaman ve yeğinlik gibi parametrelerin anlamlarını kaydırır.) Burada bir zamansallık meselesi vardır. "Eski" hangi zamanda "eski" olmaktan çıkar? Bu "eskisi gibi" ifadesinde eskiye bir nazire vardır, "gibi" kelimesi üzerinden bir nispet vardır. Bir karar anı vardır, yani istenç, yani irade, yani radde vardır. Dolayısıyla, canlı emek, emeğe candan bakılmasının mümkün olduğu bir kopuşta, bir deneyimde yatar. Bu ancak bir çıkış ile mümkündür. Çıkış, *uzlet* yani *exodus* ruhani bir deneyimdir, mekanın ve zamanın anlam kaymasıdır. Can, ancak bir zaman ve mekan okumasında yeniden anlam bulup emek olmaktan çıkabilir. Ünlü bir tarihçi bu bakış için "köy çeşmesinden evrene uzanan bir anlatı," der. Can, süregiden yaşam değil deyimiyle kozmolojik zamandır. Bu yüzden bütün devrimci teoriler bir şekilde evren ile uğraşmak zorundadır; bunun için Apo'ya veya solun 2000'li yıllardan önceki (Alevilik dolayımlı) anlatılarına bakılabilir.

Bu ıraklık açısı deneyimi, yani bakılan noktanın kaymasıyla nesnenin değişmesi, ancak ve ancak kapitalizmin bir teşebbüs olarak imkânsızlığında, bütünlüğünün kopuşunda mümkün olabilir. Mesele sadece konum kayması değildir; zira kendi işinin patronu olmak isteyen, mahallede çabalayarak kabadayı olan da eskisi gibi olmak istemez. Buradaki mesele konum belirleyememektir, ipin

ucunu kaçırıp ipuçları keşfederek bir koordinat sistemi icat etmektir. Dolayısıyla, can, daima bir tarihsel andır, bir tarih kurma anıdır.

Otonomistlerin büyük bir kısmı, bu anlam, olanaklar ve ideolojik mecraların özerkliğe, komünizme kapı araladığında her nedense pek aldırış etmeyip, daha steril bir iktidar/direniş düzleminden bakıyor; tikel ve evrensel meselesine yaklaşımları sıkıntılıdır, emek konusunda (işçici/"emek eksenli") sosyalistlerle aynı noktaya düşerken ezilenciler/halkçılar ile benzer bir iktidar anlayışına sahipler; tarih kavramıyla sıkıntılılar. Bireyi ne kadar eleştirseler de öz-örgütlenme dendiğinde, somutta, en nihayetinde bireylerin yan yana geldiği bir durumdan bahsediyorlar. Oysa, bu, "bireylerin" temiz rastlaşmalarıyla değil, insanı o haliyle yerle bir edip toparlayacak bir şiddet eylemiyle mümkündür; karşıtlaşmalarla mümkündür; burada şiddet en geniş anlamıyla ıraklık açısı deneyiminin koordinat sistemini komünist hipotez doğrultusunda kurar.

İşçi sınıfı, halk, ezilenler ve çokluk kavramları, iktidar ile öznesi/tebaası arasında kesin bir ayrım koymakta. Oysa meta, tek tanrılı dinlerin kodlama formatını benimsemiştir; ister Protestan ahlakı ister Yahudilik veya diğer tek tanrılı dinler olsun, tarih onları haklı çıkarmıştır, haklı olmaları tarihlerindendir; onlar da meta gibi tikel ile evrensel arasındaki ilişkiyi iç ve dış ayrımıyla öznelleştirir. Yaradan; yaratandan, yaratılandan dolayı sevilir; ama önce "yaratma" tanımlanmalıdır. Bu yüzden sömürgecilerin, mülkiyeyle, emekle, tek tanrılı dinle gelmiş olması manidardır. Her tür yaratıcı faaliyet emek olur, emek yaradandır, Allah'tır. Bu yüzden Müslüman Anti-Kapitalist Gençler ve İhsan Eliaçık sosyalistlerle gayet iyi anlaşır! Mazlumlar, ezilenler, halk ve çokluk sanki kendi içlerinde çatışmalı bir halde değilmişler gibi bir intiba uyanır. Oysa, evrensellik bir iç savaş düzlemidir. Ezilen ezen olur: Hangi ilişkiden bakıldığında bağlı olarak tabi. En nihayetinde kağıtsız göçmen veya enformel işçi, "halkımız," işçi sınıfı, gider evde eşi tarafından dövülür veya eşini döver, eşi onun kuyusunu kazar, ikisi de başka kadınlara "orospu" diye söver, başkalarına "ibne" der. Bugün komünist bir irade konamamasının düşünsel sebebi, iç savaş kelimesindeki "iç"in nasıl bir iş gördüğüyle ilgilidir. Bu, daha sonraki bir tartışma başlığıdır.

Can, direniş değildir, mücadele de değildir. Can, zaman ve mekanın içe bükülüp patladığı, ileri geri bir dejavu anıdır, bir depreşmedir. Emeğin içinden hayatı sorgulamaktır, özne kuran bir şiddet eylemidir, olaydır. Ancak, can, fabrikanın veya süregiden iş hayatının içinden açıklanamaz. Elbette, buralarda yerel grevler, ayak diremeler ve üstlere sövgü vardır. Ancak, mobbing, performans, iş hayatındaki kariyer istekleri, insanın kendi patronu olma isteği günümüz yazınında yere göğe sığdırılamayan "direnişlerden" sayılabilir. Bunlar tam da iç savaşta pozisyon kapma stratejileridir. Can, mevcut bulunmak ile dünya üzerinde, oralarda bir yerlerde var olmak [*Dasein*] ile ilgili bir yarılma anıdır, insan etkinliğinin emek olmak zorunda olmadığı, canının karın doyurmaktan ve endüstriyel haz ekonomilerinden ibaret olamayacağına dair "hayat çok boş" lafzının üzerine gidilmesidir. "İşler güçler" ifadesindeki gücün işle uyuşmaz olduğunun idrakidir, *Einsicht*'tir, iç yüzünü görmektir. Yaşamakta olmanın süregiden zamansallığının kopuşudur, batıldır. Üretici güçler ile üretim ilişkilerinin çelişkisi değil, ilişkilerin üretmeyi bırakıp kendilerini yıkarak yaratmaya başladıkları, güç oldukları, gücün ilişki kurduğu antagonizmanın kuruluşudur, teşekkül oluşudur. Burjuva toplumunun ortadan kalkışı olan proletaryanın komünizmin tesisi içerisinde yadsınışıdır.

Bu yüzden Deniz Gezmiş veya devrimci herhangi bir figürün afişinin üzerinde "iş, ekmek, özgürlük" veya "parasız, bilimsel, anadilde eğitim" demek bize can versin diye ruhları çağırırmış gibi görünürken ölü olana insanı peşkeş çekmektir, ölü emeğe, soyut emeğe, emeğe çağrıdır. Can meselesi, gündelik iş akışının deneyimiyle sürdürülmezliğinin rastlaşması sayesinde ancak mümkün olabilir; kapitalizmin bir teşebbüs olmasından kaynaklı toplumun eşitsiz olduğu için birleşik farklarından, özdeş görünmeme hallerinden kaynaklanır. "Ben ne yapıyorum ya?" sorusu ancak hariçten gazel okunmasıyla "Nasıl yaşamalı?" sorusuna dönüşebilir; daha doğrusu, bu soruyu depreştirebilir. Psikiyatrinin endüstriyel bir hizmet sektörü haline gelmesi, kişisel gelişim, kuantum bilmemnesi paçavralarının yaygınlığına şaşmamalı, ayak takımının da futbolu ve dizileri var işte. Meta hakikattir.

Bu yüzden kapitalizmin gündelik ameleliği anlamlandırmadaki

gerilimine dikkat etmek gerek. Bir yanda Türkçedeki "Neyle iştigal ediyorsunuz" sorusundaki "iştigal" ve "meşgale" var, bunun İngilizcesi *occupation* Almancası ise *Beschäftigung*'tur. Bunlar, yapılan işi bir meşgul olma, işgal edilmiş olma haliyle ifade eder. Öte yandan İngilizcede *vocation* ve Almancada *Beruf* olarak ifade edilen mesleki faaliyet kelimeleri vardır; Protestan ahlakına yakışır bir biçimde bu çağrılmış olma, alın yazısı misali bir şeye adanmış hale getirilmiş olmayı ifade eder. Can, *Beruf* (çağrı) ile *Beschäftigung* (meşgale) arasındaki gerilimde ortaya çıkar: İnsanın bir şey yapması için ona anlam vermesi icap eder, eğer bununla sadece karın doyuruyorsa buna daha anlamlı bir kılıf uydurmalı, ayak işleri yaparken "reyon sorumlusu" olup "ben olmasam burası çalışmaz" deyip bu meseleyi bir süre idare etmeli ve evine gittiğinde "büyük aşk hikâyeleri ve delikanlılık öyküleri" üzerinden anlam sorununu ötelemeli, futbol takımı tutmalı. Ama bu da sadece bir öteleme hamlesidir. Bunun imkânsızlığında aslında kendisine yöneltilmiş, iç savaşın başka bir mevziisine geçtiği başkalarına dönük fiili/manevi şiddet eylemine girişmelidir. Ne yapsa etse hayatının büyük bir zamanını alan "işler güçler" ve mide etrafında dönen iç savaşın biyo-politikası *Berufung* olmayacak, bir meşgale olacaktır. AKP ve cemaatlerin çalışma şevkini anlamak için bu insan etkinliğinin anlamları deşifre edebilir. *Occupation* ve *Beschäftigung* kelimelerinin aynı zamanda istihdam anlamına gelmesi de manidardır. Zira meşgale, canın işgalinin devlet düzeyinde bir sorun haline getirilmesi, yani istihdam ve işsizlik sorunun adeta uluslararası bir güvenlik sorunuymuş gibi ele alınışının, sağ ile solun en mutabık olduğu nokta olması düşündürücüdür. Üretken olma paradigması meşgul olmakla örtüşür. Sahi, Ogün Samast da 1400'lerde zorla müslümanlaştırılmış, işsiz hergele gençler kenti Trabzon'dan çıkmamış mıydı? Ama Ogün, *Berufung*'unu *Beschäftigung'ta* bulmadı! Keşke ona iş bulsaymışız. Bugüne kadar elle tutulur grevlere ve işçi eylemlere baktığınızda da iki somut mesele ortaya çıkıyor: Ya çok ciddi bir çıkar meselesi vardır, sonuna kadar eyleme geçilmez, artık yapılacak bir şey kalmadığında kontrollü bir ürkütme yapılır ya da grevi yapan işçi ve sendikacılar işçi olmadan evvel ve ötesinde zaten muhaliftir! İlki biyo-politikanın paradigması içindedir, diğeri biyo-politik müza-

kerenin ateşini, anlam sorunundan devşirmiş olanlardan alır. İlkinde pay kapmaca vardır ikincisinde "bize bunu yapmak kimsenin haddine düşmez, bu haksızlıktır" diye koskoca bir an lamlandırma evreni vardır, tabi sadece suyun başını tutan birkaç solcu işçi ve sendikacı için. Sonuncular, sınıf bilinçli değildir, bir yaşam yoluna dair dertlere sahiptir; "küçük burjuva" devrimci figürler onlara sendika toplantılarından daha fazla enerji verir; bu figürler onlara hadlerini aşmaları için had bildirir ama yine sınıf bilinci lügatinden konuşurlar. Ancak, bir şeye "haksızlık" veya "sömürü" demek için hak ve hakkaniyete dair bir anlayışa sahip olmak gerek. Bu da bir etik meselesidir, çalışma hayatını aşan, insanların nasıl davranması veya davranmaması gerektiğine dair önermelerdir. Bu noktada yine otonomistlere dönmek gerek; zira tam da "işçi otonomisi" veya "otonomi" dedikleri şeyi iç savaştan azade ele aldıkları için bu direnişlerin içindeki çatışmaları görmezler; kaç işçi toplantısında, kaç mahalle toplantısında kaç katakulli döndüğünü görmek işlerine gelmez. TEKEL işçileri ufak gruplar halinde bir şeyler yaptığında Tek- gaz vererek gaz alan Tek- Gıda-İş okumuş-yazmış otonomistlerden daha uyanıktır. Sakarya Caddesi'nde olup bitenlerin sığ tahlilleri, solun ibret vesikasıdır. Deniz Gezmiş'in resmine "iş, ekmek, özgürlük" yazanlar tabi ki koporatist devletin yereli kontrol etme aygıtı olan Türk-İş'e bağlı Tek-Gıda-İş ile kanka olmakta beis görmeyecektir, geri kalan sol ise "sarı sendikacılık" teraneleriyle tüm sığlığını ortaya dökerek süreci geçiştirecektir.

Sözde ilk birikimin asli birikim olarak okunması, bir sermaye *Verh*ältnis'i, sermayenin aslı ve esası olarak deşifre edilmesi, metanın bir *Beziehung* olarak görülmesi bir metodoloji kurma ve sürekli bakış açılarını değiştirme, ıraklık açısının koordinat sistemini formüle etme eylemidir, bir yaklaşımdır. Ancak, tam da bunun yapılmasını gerekli kılan durum, kapitalizmin bir şifreleme, bir işaretleme sistemi, bir gramer olmuş olduğunu gösterir. Esası asli birikim olan meta, anlam sistemi olarak aynı zamanda bir tarih okuma eylemidir. "Aynı zamandadır" çünkü zamanı "aynı" kavrar, bir silsile olarak ele alır. Bu, kapitalizmin bir tarih yöntemi önerdiği anlamına gelir. Bir hakikat olarak meta hegemoniktir, bakış açılarını birer fark olarak aynı düzlem üzerinde seyrettirir. Dört boyutlu

animasyonların ve üç boyutlu modellemelerin yapıldığı bir bilgisayar programının evreni gibidir. X, Y, Z metada kavuşur, sıfır noktasıdır, ona nispet ile mesafeler ölçülür. Dolayısıyla, Gramsci'nin tartışması burada anlamlıdır. Hegemonya, tam da böylesine bir ilişkidir. Asli birikimden baktığımızda cebir ve rıza iki ayrı kategori değil, toplumsaldan kopulmamasını sağlayan bir yörüngedir. Şiddet, sadece fiziki güç kullanımı değil bir perspektifler yelpazesinin dağılımıdır. Toplum, hegemoniktir. Bu yüzden kültür, tarih, edebiyat vs. alanları sadece birer endüstri olarak değil içerikleri itibariyle de toplumunun eşitsiz olduğu için birleşik gelişiminde metaı paradigma kabul eden unsurlardır. Sivil toplum, şiddeti, fiziki boyutlarının da ötesinde yayarak asli birikimi demokratikleştirir. Burada, artık ancak bir meta olarak etkin kılınabildiği için emek gücünün sahibi, şifozren olmuş işçi (hür birey) ile daha büyük potansiyelleri örgütlemiş ve seferber etme kumarını oynayan kapitalist vardır. Ancak, bu demokratik asli birikimde "üretim araçları" ile bir ayrım söz konusu değildir; bu asli birikim "üretim aracı" kavramının içeriğine bir vurgu da yapar. "Üretim araçları" potansiyel olarak meta ilişkisi içerisinde etkin kılınabilecek unsurların örgütlenip seferber edilme olanağıdır. Mevcut bulunanın, elde bulunanla değiştirilme imkânlarını örgütleme bağlamıdır; bu ikisinin anlam takasında bulunma müzakeresidir. Dolayısıyla, işçi ve kapitalist antagonist değil ihtilaflıdır. Meta ilişkisini paradigma olarak alan, bir egemen altında cereyan eden bir "varlık yokluk" meselesi söz konusudur. Hegemonya, bu iç savaş içerisindeki iç savaşların toplumsalı yok etmeyecek şekilde bir siyasa altında toplanması, değişen iktidar dengelerinin oyunlarını oynamasıdır. Sınıf, bu mevzilerin ve silahların dağılımını düzenleyen er meydanıdır. Emek gücünün sahibi şizofren işçi, kapitalisttir! Mübadele, bir iç savaş silsilesidir; zımni ittifaklar konfigürasyonudur. Haz olarak örgütlenmiş arzu mübadelesidir. Bunların hepsinin imkânsızlığını sürekli bertaraf etme girişimidir, bir teşebbüstür. Bu kadar çok aşk dizisinin çekilmesi herhalde bir tesadüf olmasa gerek, alıcısı var, tekabül ettiği bir öznellikler bağlamı var. Marx ile iç savaş meselesini bağdaştıramayanlara, rekabet ve arz/talep kavramları hatırlatılır; "emek gücü" bir meta ise herkes müstakbel birer kapitalisttir, gerçekleşmiş olsun

olmasın şizofrenik sermaye sahibidir; pardigması "orospudur."

Hegemonya kavramından, yani iç savaşın meta paradigmasıyla örgütlenmesinin bağlamına bakıldığında, yeniden üretim işçinin ertesi gün işe gelmesiyle ilgili bir mesele olmaktan çıkar. Önce veya sonra değildir. Yeniden üretim, kapitalizmin sürekliliğidir, zamansallığıdır ama bundan ibaret değildir. Yeniden üretim, meta ilişkisine katılımın müzakere edildiği alandır; kopma ihtimalinin devşirildiği bağlamdır. Yeniden üretim, meta ilişkisinin tarihsel ve haz düzlemindeki idamesidir; tarihsel biyo-politikadır: *Muhteşem Yüzyıl* dizisi ile ilgili tartışma iyi takip edilmelidir! Burada iç savaştaki bir zımni ittifak blokunun devamlılıkla ilgili bir sorunu var; sürpriz olsun, bunun yüzeysel olarak "ceddimizin zevki sefasıyla" o kadar da ilgisi yok!

Bu yüzden kapitalizmin tarihi okunacaksa, meseleye "iç" savaştan bakmak gerek. Gramsci, boşuna mevzi savaşı ve cephe savaşından bahsetmemişti. At sırtındaki endüstriyel şövalye ormanda ne demişti: Tarih, hayal edenleri değil gerçekleştirenleri yazar - *Ali Ağaoğlu*. Tarih, yazılmak üzere gerçekleşmelidir. Bu, kapitalizmin diyalektik olarak zahir olduğunu çok güzel göstermiyor mu? AKP'ye isnat eden Ali Ağaoğlu diyalektik ve tarihsel materyalizmi dile getiriyor; Benjamin, yıkıntıların üzerine yapılan inşaatları bize açıklar; asli birikimi ve akisli nispetler olan iç savaşı gösterir:

"Bilindiği üzere, bir otomat varmış ve bu öyle kurgulanmış ki, bir satranç oyuncusunun her hamlesine, kendisine partiyi kesinlikle kazandıracak bir karşı hamleyle yanıt verirmiş. Geniş bir masanın üstündeki satranç tahtasının başında, geleneksel Türk giysileri kuşanmış, nargile içen bir kukla otururmuş. Aynalardan oluşan bir sistem aracılığıyla, ne yandan bakılırsa bakılsın, masanın saydam göründüğü illüzyonu uyandırılırmış. Hakikatte masanın ardında, satranç ustası olan kambur bir cüce otururmuş ve kuklanın ellerini iplerle yönetirmiş. Bu aygıta karşılık gelen bir şey felsefede tahayyül edilebilir. "Tarihsel maddecilik" diye adlandırılan kukla daima kazanmalıdır. Bugün bilindiği üzere ufak ve çirkin olup zaten kendisini göstermemesi gereken ilahiyatı hizmetine soktuğunda rahatça herkesle başa çıkabilir." Marx, sözde ilk birikim için ilahiyattaki ilk günah dememiş miydi?

Kapitalizm, anlam sorusunun etkisini, arzuyu, bir eksiklik ve haz bağlamında etkin kıldığı için zincirleme bir iç savaş alanı açar. Bu, potansiyel olma ihtimali olan unsurların kazanıldığı, bastırıldığı ve ele geçirilip örgütlendiği bir alandır. *Verh*ältnis'ten doğan anlam sorunu, meta yapılı *Beziehung* olarak zahir olup soruluşu itibariyle bu fetişizm tarafından ziyadesiyle belirlenmiştir; soru, bireysel olarak sorulur; özel olarak icra edilir, kamusal ise bu savaşın zımni ve fiili ittifaklar düzlemidir. Anlam sorunu, sürekli ötelenir, ötelendiği her bağlamda soruluş biçimi değişir. Bu yüzden, "kadın sorunu," "çevre/doğa sorunu," "LGBT bireyler," "emek sorunları," "etnik sorunlar" vb. bir silsileyi yan yana koyan sol, bu sorunların ilişkisini sorgulamamakta; sanki bunlar olup bitiyor; en kötü durumda devlet veya patronlar suçludur, bazen de erkekler! Ancak, temenninin ötesinde bu pozisyonların ilişkisinde bir sorun vardır: Sol için ezme-ezilme ilişkileri ötelenebilir, ezilen ezen değildir; olsa dahi onunla sadece mağduriyeti nispetinde ilişkilenmek gerek. Bu konumların ilişkilenişi sol için matematiksel olarak bir artı (+) işaretiyle ifade edilebilir; sol, bunları tek yönlü basit birer *Beziehung* olarak kabul edip asla bunların *Verh*ältnis'lerini tahlil etmez. Dolayısıyla, ancak ve ancak devlete veya patronlara çemkirir. Oysa, bundan yıllar önce RAF, Alman faşizminin devamlılığını tartışırken şunu görmüştü: Faşizm, Alman halkının halk olarak örgütlenmiş halidir; gündelik hayat faşizmdir. Bugün metaların rengarenk olmasında NSDAP iktidarı altında insanların zorla çalıştırıldığı, boya üreticisi de olan kimya devi *IG Farben*'in payının büyük olması şaşırtıcı olmasa gerek. Oysa, Goethe'nin çağında canlı renkler yabandı, yabancı olanındı; kapitalizmin en demokratik dönemi olan solgun faşizm, renkleri şen şakrak kıldı! Hobbes'un gayet açık bir biçimde ifade ettiği gibi, insan insanın kurdudur! Herkesin herkese karşı savaşı tam da bir mübadeledir. Bu, İç savaş kelimesini ifade etmek için Almancada *Bürgerkrieg*, yani vatandaşlar savaşı ve İngilizcede *civil war*, yani sivil veya medeni savaş dendiğinde daha aşikar olur. Vatandaşlık, medeniyet bir savaştır. Biz buna *asli birikimin* zaruri olarak demokratik ifası, yani meta demeliyiz. İç savaş, metanın şizofrenik öznellikler düzlemi ve mübadele bağlamıdır. İç savaş, kendi kendisini varsayan metanın ön koşuldur, ön konum-

lanıştır. Asli birikim tarihteki somut çatışmalar üzerinden ele alındığında bu aşikar olur; Hobbes, Marx'ı önceler. Mübadele, canın anlam sorusu emek dahilinde asla cevaplanamayacağı için onun ötelendiği silsiledir. Öğrenci öğretmeni bıçaklar, Eğitim-Sen karşı çıkar, hasta yakınları doktor bıçaklar hekimler karşı çıkar, LGBT birey toplumun nispetinde pespayedir, kadın erkeğin nispetinde işlevsel olmalıdır; kadın tarihsel intikamını gündelik olarak alma peşindedir, sinsidir; ikisi de kapitalist iş hayatının paradigması olan kerhanedeki formel boyunduruk altındaki emekçilerin düşmanıdır hatta biri müşterisidir; çevre kimsenin umurunda değildir; devlet tüm bunları düzenleyen terör estirerek nötr olan egemendir; gerekirse özerklik eğilimlerini yönlendirmeye, iç savaşın düzlemini ve cephelerini belirlemeye çalışır ve kendisi bunlar tarafından ziyadesiyle belirlenir. Kapitalizm, metadır, mülkiyedir; kem gözlerin hükümranlığıdır; ona nazar değmesin! Nazar, **Meta**-fiziktir, metanın fiziğidir, metafiziktir.

Buradan bakıldığında Lukacs'ın dedikleri ile Benjamin'in tarihe dair söyledikleri çakıştırılabilir: Tren raydan çıkmalıdır. Lukacs için makinist gaza basmalıdır, Benjamin için raylar patlatılmalıdır. Yine Marx'a bakmak isteyen olursa, *Proletarya* dendiğinde genelde akla işçi sınıfı gelse de, Marx, kendi kendisini ortadan kaldıran ve *bürgerliche Gesellschaft*'ın [burjuva toplumu, yurttaşlar/vatandaşlar toplumu, sivil toplum] yadsınması olan bir süreçten bahsetmektedir. Bunun işçi sınıfının tam da böylesine bir ıraklık açısı deneyiminden geçtiği "erken" bir döneme denk gelmesi şaşırtıcı olmamalıdır. Dolayısıyla proletarya bir toplumsal pozisyon veya sınıf değil, burjuva toplumun çözülüş fonksiyonudur. Bunu basit ve tek yönlü düşünen sol, "işçi" olmayan ile teorik olarak başa çıkamayıp hegemonya siyasetine sarılıyor. Proletarya, sınıf değil sınıfsallığın çözülüşüdür. Proletarya, kapitalizmin menfiliği, komünizm müspetidir. Bu denklem tek değişkenli değildir; karmaşık bir fonksiyondur. Yani değişkenler lehine tek tek çözülmesi gerekir. Yani değişkenlerin çarpıştırılması, denklemleri her bir değişken cinsinden çözülerek ilerlemektir, ancak tüm bu süreçte denklem de sabit kalmaz; "çözülür," dağılır, parçalanır. Bu yüzden günümüzde pek bir havalı olarak kabul edilen ve Gramsci'nin daha fazla okunmasını sağla-

yan "sivil toplum" kavramını düşünürken "genç" Marx'ı hatırlamak gerek; mesele savaşı olduğu gibi kabul etmek, er meydanını, ringi kabul etmek değildir, savaşın hem seyrini hem de konumlanışlarını koparmaktır: *Proletarya kendisini ortadan kaldırarak bürgerliche Gesellschaft'ın* yadsınmasıdır.

Almanca ve İngilizcede çıkarı, ilgiyi, meramı ifade eden kelime Latincedeki *interesse* kelimesinden gelir. Bu kelime *arada olan* demektir, yani bir nevi bağlaçtır, bağlamdır. Marx'ın Türkçede sık sık "içerip aşmak" olarak kullanılan, kelime anlamıyla yukarı kaldırmak anlamına gelen *aufheben* kavramını proletaryanın *kendisi için sınıf* olması, yani sınıflılığı aşması için kullandığı vakidir. Yani, proletarya ortaya çıkışında kendi kendisinin ortadan kalkışıdır, kendi kendisine nispet edişidir. Dolayısıyla, vatandaşlar toplumunun yadsınmasıdır. Ancak burada, vatandaşlar toplumunun yadsınışı vatandaşlığın esası olan çıkar olamaz. Zira çıkar, biyo-politik haz mübadelesinin dilidir; iç savaşın silahı ve cana musallat olan genişleyen amacıdır. Bu anlamıyla proletarya, ortaya çıkışında *ortadan kalkması* için *arada bir şey* olmalıdır. Bu haz mübadelesi değil arzu hali, arzuhal olabilir; ayan, beyan olmalıdır. Bu, ancak, çıkar değil meram ve ilgi olabilir; bu başka bir bağlanma, bağlam ve bağlaç demektir. *Beziehung*'u *Verhältnis* görmektir; atfı nazire olarak deşifre etme anında nazar olmaktır. Perspektif değişikliğinin ilişki kurarak vuku bulmasıdır, cereyan ediştir. Yani proletarya bir nazireden çıkan nazardır. Dolayısıyla, proletarya, tek bir özne değil bir ilişkidir. Menfaatin menfi oluşu, nispetin müspet oluşudur. Kısadan hissesi: İç savaşta bir cephe açmak değil iç savaşı yarmaktır; yeni bir cephe açmak değil savaşa içten savaş açmaktır. Bu açıdan bakıldığında deneyime dayalıdır, bakışımdır. Herkesin herkesin kurdu olduğu yerde bu savaşı çapraz kesip had bildirmek ve had aşmaktır, raddeye varmaktır. Bir örgü ve kurgudur, ilişki kurmaktır; komünizmi etkin hayatın hareketi olarak görmektir; satranç tahtasına bakıp "ben bu oyunu bozarım ülen," demek üzere aynaları kullanmaktır. Buradan bakıldığında "dışarıdan bilinç" yani hariçten gazel okuma, yani tarih meselesi yine cari olur. Bu konuda şüpheleri olanların *Alman* İdeolojisi'nin tam metin olarak bir daha çevrilmesinde ısrar etmeleri icap eder:

"Komünizm bizim için tesis edilmesi [imal edilmesi] gereken bir *vaziyet*, gerçekliğin ona bakarak kendisine çeki düzen vermesini gerektiren [gerektirecek] bir *ideal* değildir. Biz, şimdiki vaziyeti ortadan kaldıran *gerçek* [ektin] harekete komünizm deriz. Ayrıca, *salt* işçi olanlardan oluşan kitle, kitlesel olarak sermaye veya herhangi bir dar kafalı tatminden koparılmış işçi kuvveti -ve bu yüzden artık geçici bir zaman müddetini kapsamayan bizzat bu emeğin/işin/çalışmanın kaybı, rekabet sayesinde sağlama alınmış bir yaşam kaynağı olarak *dünya pazarını* varsayar. Yani, proletarya sadece *dünya tarihsel* olarak var olabilir tıpkı komünizm, yani eyleminin, başlı başına sadece "dünya tarihsel" bir varoluş olarak mevcut bulunabilmesi gibi; yani, bu, bireylerin dünya tarihsel var oluşu; dolaysızca/hemen dünya tarihiyle bağıntılı bireylerin var oluşudur."

Dünya ile tarihin alaşımı kozmolojik zamandır; uzay-zamandır. Canı çağıran anlam sorusu, soruluşunu bir yitimden, bitmiş olan ile şimdi sürdürülemeyenden alabilir; on binlerce yılın etkilerini, bir *Verh*ältnis bağlamını teşekkül ederek etkin kılmış kapitalizmin bir meta *Beziehung'u* olarak kendisini arz ettiğini deşifre etmek, ancak kapitalizmin ucu açık bir süreç olduğu bir zamanda mümkündü; farkın değil bambaşka olanın da dünyayı paylaştığı bir anda. Bu yüzden işçi-köylü ittifakı ve ulusal kurtuluş demokratik bir girişim olmuş oldu, bir hegemonya meselesi olmuş oldu. Gelgelelim, tartışmanın kendisi beyhude değildir. Farkın çoğul etkilerinin yarattığı marazlar, arazlar ve duygulanımlar tarihin akışından kopmak için *seyrini* değiştiriyor; cümleyi tersinden kuralım: Yönetilenler hangi zamanda "eskisi" gibi yönetilmek istemez? Mahir Çayan, *Beziehung*'un naziresini deşifre etmekten bahseder; yapılmış nispet, yapay nazire, atıflar düzlemi, meta, suni denge sarsılmalıdır, sahici olan *Verh*ältnis'tir. Burada eski bir formülü hatırlamakta fayda var: "Sınıfları mevzilendirmek." Bugün için, bu, sınıfsallığa karşı rastlaşmalar mevzilendirmek olarak okunabilir.

Bu konuda ölüler bizi uyarmakta! Bu yüzden Lenin, Lukacs ve Benjamin'in sorunu bakidir: Ruh, sırra kadem basanların aleminden cana nasıl çağrılır? Kim çağırır? Marx'ın sürekli "meta fetişizminin sırrı" veya "asli birikimin sırrı" deyip durması bize sırra erenlerin cemali hakkında sorular sordurtuyor.

http://www.youtube.com/watch?v=jSTWy25hRiI

3. **Hatunların Asırlık İhtişamı**

Clemente'in yeğeni Elena, sevimli, on beş yaşındaki tez canlı bir kızdır. Onunla gurur duyan dedesi, şamanca bir tanrı vergisine sahip olduğunu ve günün birinde büyük bir *konsaha* olacağını bana temin ediyor. Şimdilik elde çıngırakla, öğretmeninin eşliğinde şarkı söylüyor. İspanyol televizyon kanalının ekibinin yönetmeni olan Emiliano geldiğinden beri Elena gözlerini ondan almadı. Bakışı o kadar dik dik ki İspanyalı bu adam rahatsız olmaktan ziyade meraklı bir şekilde günün birinde ona şu soruyu sordu: "Bana niye öyle dik dik bakıyorsun?" Elena'nın kara gözleri onun mavi gözlerinden ayrılmadı. Elena "Senin için dünyanın rengi nedir?" diye sordu. O da "elbette senin için neyse benim için de aynı renkte," dedi. Sonra Elena, Emiliano'nun afallayıp kaldığı bir şey söyledi: "Peki, dünyanın renginin benim için ne olduğunu nereden biliyorsun?"

Türkiye'de bugün iç savaşın iki düzlemini –sadece soyutlama yapmak maksadıyla- ayırt etmek mümkün. İlki Türkiye'yi bir mülki birim olarak teşkil etme teşebbüsünün imkânsızlığından doğan bir seyirdir; onun mükemmeliyetidir. Bugünden bakıldığında bunlar çatışma içerisinde birer topluluk olarak teşkil olmuş; devletin, kompartmanlara ayrılmış bir iç savaş dengesi üzerinden egemenliğini tesis etmesine müsaade eden topluluklardır: Laiklik, Müslümanlık, Alevilik, Kürtlük vb. Tüm bu unsurların çatışması bir tanınma siyasetine dönüşerek bir ilişki biçimi tartışması bağlamından çıkmış, birer kimliğe dönüşmüştür. Devlet ile ilişkileri sembiyotiktir, kendilerini siyaseten bir topluluk olarak ifade edişleri TC ile çağdaştır. Devlete yüzünü dönmüş siyaset, elbette ki meta ilişkisini temel alacaktı. Dernekleşmeler, kurumlar vs. devlet ile bir diyaloğun ve meta ilişkisi üzerinden devletle münakaşa, yani karşılıklı olarak birbirini nakşetme -birbirini çeşitlendiren bir ihtilaf, yani muhtelif olma hali- düzeyini geçmeyen savaşa dayalı esnek bir korporatizme yol açmıştır. Siyasal örgütlenmeleri itibariyle hiçbiri için meta ilişkisinin ötesi yok gibi görünüyor. Bu, çatışmanın vardığı bir evrensellik mutabakatıdır. Bu yüzden tüm bu ezilenler, tam da evrenselin düzlemi addettikleri devletin kurucu unsurudur; onunla savaşarak ona

karşı çıkarak ama asla yörüngesini terk etmeyerek onu kuararlar; bunun adı mübadeledir, meta ilişkisidir. Eyleyiş düzlemleri mülkiyedir. En son KCK, bunun ötesine işaret eder gibi oldu, ancak o da ne meta ilişkisini çözümleyebilmekte ne de topluluklar topluluğu olarak toplulukların esasını sorgulayabilmekte. Alevi ile Şafi, ne Alevilik ne de Şafilik sorgulanmadan yan yana dur maktadır. O kadar "anlam sorununda" ısrar eden bu hareket bu hakikatlerin içinden bir üst-hakikate dair çatlakları zorlayamaz, zira Kürtlük diye bir düzlem var; buna ancak örgütlü PKK'lilerin bir kısmı erişebilir. Oslo daha umut vaat ederken "toplum mühendisliğini" eleştirmeyi ve "sadeleşmeyi" savunmayı adet edinen yurtseverlerin dediği gibi, PKK, öyle bir labirent ki, bir kapıdan girdiğinde sırrı çözdüm sanırsın başka bir kapıdan çıktığında "acaba hepsi yalan mıydı?" dersin; "İsmail'in işi işte!" KCK, Kürtleri bir arada tutmak zorundadır. Bu yüzden komünalist gibi görünen hegemonik bir projedir, ittifaktır, demokratiktir. Ulus-devletin güçler dengesi gereği reddedilip bunun teorik bir eleştiri olarak sunulmasıdır. Eğer öyle olmasaydı ulus-devlet sisteminin bugünkü konfigürasyonu içerisinde AB'nin yeri görülür, Kuzey Kürdistan'daki belediyeler AB'nin ve çok uluslu STK'ların peşinden koşmazdı. Anlam sorunundan bahseden hareketin başkentinde "mikrokredi ofisi" bulunması ne hoş bir demokrasi örneğidir!

Kürt hareketi tam da halkın teşkilinde Apo'nun, Kürdü aşağılayarak, Zilan ve Beritan'a bakıp "haydi kızlar yürüyün" diyerek bir sosyal devrim derdi vardı; ancak bunu, meta ilişkisinden daha ırak olduğu bir zamanda yapabildi; şimdi kapitalist moderniteye ancak kırsal tınılarla karşı çıkabiliyor; ancak, kaçakçılık da meta ilişkisinin en bayağı semptomudur! Kapitalizme hoş geldiniz, gerçekten! Kurumsallaşmış HPG'nin ölüleri anlatış tarzı, örgütsel bir anlam üretme çabası ve okumadır. "Kişilik çözümlemesi" gibi gayet başka ilişkilere kapı aralamış devrimci bir yaklaşım, devlet ile şiddet mübadelesinin yol açtığı milliyetçi kurumsallaşmada bir kes, kopyala, yapıştır tekniğine dönüşmüştür.

Apo, Beritan'ın hem yaratıcısı hem de hükümranıdır; bu yüzden ilişkiyi tersinden okumak gerek. PKK, "sosyal devrimi" kontrol etmekte ustalaşmıştır, orada zira devrimin dolayımı daima sosyal-

dir; halk bir arada tutulmalıdır. Bu yüzden Kürt Kadın Hareketi'nin erkek egemenliğinin eleştirisinde toslayacağı sınır, daima Kürtlerin bir arada tutulma kaygısı tarafından ziyadesiyle belirlenecektir, söylem ötesini işaret etse dahi. Apo'nun "Kapitalist modernite" ile dertli oluşunu yapısal bir analize konu olmalıdır, söyleyemediklerinden veya tam da bunu dile getirerek kelimelerini aşan şeylere bakarak okumak lazım. Ancak, Apo hem ilk yola çıktığı paradigma hem de onun eleştirisi, hem ilk dağa çıkarken hem de uçakta getirilirken söyledikleri konusunda tutarlıdır. Devlet, PKK'yi anlar, PKK devleti, aynı dili konuşabiliyorlar. Milliyetçilikten demokratlığa geçiş çok tutarlıdır; PKK, Orak-Çekiç'i bayrağından indirdiğinde aslında onun altında yatan hegemonik anlayışı daha da geliştirmiş oldu. Ulusal kurtuluş hareketleri için zaten sosyalizm cazipti, zira sınıfsız/zümresiz/imtiyazsız bir halk tahayyülü açısından işlevselди hem de köylü kitlelerini mobilize ederek modern ve demokratik bir vatandaşlar toplumu kurmaya yellenilebiliyordu. Bunun bin bir sıkıntıyla malul olduğunu maduniyet kuramı gösterir. İşte dünya çapında vatandaşlığın ve ulus devletin kriziyle zaferini ilan ettiği çağda anarşizm de sosyalizmden bayrağı devralabilir. Bu sefer vatandaşlığın STK-vari tınıları var. Şimdi Bookchin el sallıyor. Oysa, PKK açısından başka momentler de var. Özellikle Kuzey-Güney savaşı esnasında belki de PKK en kritik dönemini yaşadı. Beritan, Apo'nun Kürdün kişiliğine sıktığı kurşunlarla kurduğu Kürdün başka bir Kürt ile karşı karşıya geliş anıydı. Beritan, bir kişi değil bir olay olarak, Kürdistan'da iç savaşın söz konusu olduğunun teslim edilmesiydi; belki de PKK'nin en çok "sosyal devrimci" bir tavrı Güney Kürdistan'daki örgütlere ve TC'ye karşı koyabildiği bir andı. Kürdistan'da iç savaş, T.C. ile barışta bu hareketin lanetidir, tüm çabaları bunun demokratça yaşanmasıdır; bu konuda hem PKK hem de T.C. mutabıktır; barış zaten bu mutabakatı sağlama edimidir. Ama Beritan barışın lanetidir, iç savaştır! Tüm bunlar "PKK reformist" (dinime küfreden Müslüman olsa misali!) denilemeyecek kadar girift bir meseledir, yapısal ve konjonktürel bir kısıtlılık meselesidir. Güçler dengesine göre projenin ucunu açık bırakmak, güçler dengesinin kararsızlığında tam da mülkiye için icap eden pragmatizmdir; bu kadar çok topluluktan oluşup dünya devletleriyle yatıp

kalkan bir hareket belirsizliği teorize etmesin de ne yapsın?

Türkiye solunun diğer kısımları ise Soğuk Savaş dengeleri içerisinde gelişmiş, kirli savaşın etkileriyle yoğrulmuş ve yine tüm renkleriyle meta ilişkisinin göbeğindedir. Diğer alanlara girmeye gerek yok zaten. Bu öznellikler devlete savaş açtı ve tam da bu yüzden evrensellik olarak onu gördü, yani meta ilişkisini, mülkiyeyi güttü. 28 Şubat hem Kemalizm'in içinden gelip onun yörüngesinden çıkabilecek unsurları hem de İslam'ı dolaysızca meta ilişkisine bağlamanın, bunun dışında hiçbir alanı bırakmamanın karşı devrimiydi. AKP'yi, Gazi Ayaklanması, 28 Şubat, Apo'nun Türkiye'ye getirilişi, 1999 Depremi, 19 Aralık, 2001 krizi yarattı; AKP, ANAP gibi, 12 Eylül gibi halkın düzen talebiydi, halkın iktidarıdır, halkın çözülüşünün başka bir ilişki yaratamamasıdır, iç savaşın dayanılmaz şiddetin de egemenin tesisidir, karşı devrimdir, düzendir. Halk, muhafaza ediliştir, muhafazakardır. Gelinen noktada bu unsurlarda herhangi birinin meta ötesinde ilişki tahayyülleri ve bu ilişkinin nerede bulunduğu ve nasıl kurulduğuna dair bir tartışmaları yok.

Devletin kurucu unsurlarının hiçbiri meta ilişkisinin eleştirisini formüle etmemiştir. Bu unsurlar *bu halleriyle* bunu yapamazlar da, zira meta ilişkisi onların varoluş düzlemidir, bu ilişkinin sorunsallaştırılması onları yarar, çapraz keser; zira bir ilişki sorunudur. Bu sorun, özellikle solda karikatür bir hal alıyor. İlişki meselesin tartışanlar "hadi birlikte eve çıkalım" veya "hadi birlikte tarım yapalım" kıvamında bir noktadır, o kadar anti-otoriterlerdir ki otorite onlar için yoktur; en fazla "dışsal" bir devlete atıfla bir laf sokma aracıdır. Leninist anlatının devrimci irade vurgusunun, ölümü göze almış meslekten siyasetçi olarak okunması, yenilgide "devrim olmak" adı altında kendisinden başka bir şey görmemeye yol açmıştır. Devletin kurucu unsuru olan sol örgütlerin otoritesine sitem edenler, çareyi meta ilişkisinin birey varsayımında bulup, bu ikisinin bir antagonizma olduğunu farz eder. Oysa birey, otoritenin karşısında konumlanandır, çözülüşü değildir. Bu yüzden profesyonel irade, tam da kapitalist bireydir: Daha "delikanlı" tınıları olanlar silahlı gruplara hayran olup meseleyi darlaştırır, onlara tapar ama toplumsal bağlamlarını önemsermiş gibi yaparak önemsemez, böyle bir şey yapacakları da yoktur, lügatlerinde komünizm de yoktur;

onlar "devrimcidir." Diğer yandan birileri "Zapatistalar da ne güzel, hadi birlikte farklı ilişkiler kuralım, hemen, şimdi; tarım yapalım, ufak bir kooperatif kuralım," der. "Hemen" ve "şimdi" kelimelerinin bağlamsızlığı bu olsa gerek. Dili yananların kolektif bireysel emekliliği budur; sabık solcuların sivil toplumculuğuna hoş geldiniz! Bunlar "farklı" ilişkiler olabilir ama komünizm "fark" değil "bambaşka" olandır, topluma paralel gitmez onun teşekkülünü kırar...

Tüm bu söylenenler birer niyet meselesi değildir, birer suçlama da değildir, yapısal bir analize çağrıdır.

İkinci düzlemde "üçüncü sayfa" diyebileceğimiz bir iç savaş var. Bu savaş, egemenin tesisindeki krizin topluluklar vasıtasıyla cereyan etmeyişidir, meta ilişkisinin radikal bireyciliğidir: Öğrenci hocasına kızmış bıçaklamış, birisi birini domuz bağıyla öldürmüş, bilmem kaç kişi bilmem neye veya kime tecavüz etmiştir; hasta yakınları doktor öldürmüştür; bilmem nerede bilmem kim fuhuşa sürüklenmiştir; koca eşini öldürmüştür. Bunların hiçbiri devletin müdahale edebileceği taleplerin formüle edilebileceği meseleler değildir. Bunlar, tüm toplulukları çapraz keser. Bunlar, iç savaşın içinde birer savaştır. Topluluklar bunları ancak öteler, anlamını erteler. Ancak, aslında tüm toplulukların meta ilişkisini kuran bu çatışmalardır. Topluluklar, bu iç savaş içindeki iç savaşın devletidir. Burada, Asya Tipi Üretim Tarzı tartışmaları sanki önemsiz değilmiş gibidir...neyse...

Meta ilişkisi tam da buradadır. Bu yüzden bir yöntem önermekte fayda var: Marx, Kapital'in meta bölümünü başa ve asli birikim bölümünü sona koymuştur, ancak bu sıralamanın tersinden okuması icap eder. Zira, meta *Beziehung*'u esasında bir Kapital*verh*ältnis'tir, yani asli birikim olarak deşifre olur. Bu gazetelerde düz olur. Gazete okurken üçüncü sayfaya bakılarak manşet ve diğer sayfalar okunmalıdır. Burada önerilen, ilk olarak üçüncü sayfanın okunması değildir, üçüncü sayfanın aslında tüm diğer sayfaların yapısı olduğudur, ayrı bir sayfa olarak konulmasının anlamsızlığı ve kaçınılmazlığının okunuşudur. Üçüncü sayfa, asli birikimdir, diğer sayfalar o çatışmaların anlamının dolayımlanışı ve ötelenişidir. Gazetelerin 3. sayfası, bir er meydanı olan sınıfsallıkta herkesin herkese karşı savaşını, yani demokratik asli birikimi anlatır. Bu yüzden

komünizm gerçek, yani etkili, yani etkin bir hareket olarak burada aranmalıdır. Komünizm topluluklara vurgu yapar, ancak bu topluluklar cem olmamıştır, cem olma ihtimalleri vardır, kurulu değil yıkıntıdan çıkabilecek olanlardır, ta ki bu topluluklar vatandaşlığı çökertip galip gelene dek; yoksa meta ilişkisine massedilirler. Bugüne kadarki tüm topluluklar meta ilişkisinin kurulumunda ortaya çıkmıştır, onun şiddetiyle ve düzlemiyle şekillenmiştir; komünizm onlarda bir ihtimaldi ve karşı devrim galip geldi, zira bu topluluklar bir fark düzlemi kurmak zorundaydı, toplumu çapraz kesemezdi, öteki ve beriki oldu. Bugünün komünizmi toplulukları çapraz kesen bir ilişkinin kurulumudur, eşitsiz olduğu için birleşik gelişimin, örtüşmeyen iç savaşların kesişiminde kurulur. Bu nokta, ancak somut bir tartışma üzerinden bir açıklığa kavuşabilir.

Tayyip, Avrupa'da nüfusun yaşlanmasının emek gücü üzerindeki etkilerine dair kaygılar, vatandaşlığın temel birimi olan ailenin tahkimi ve Kürtlerin nüfus artışına dair bir dolu kaygıyla, tam da iç savaşı yeniden yapılandıran bir siyaset olarak üç çocuk istedi. Roboski katliamından kısa bir süre sonra kürtaj meselesini gündeme getirdi. En geç bu noktada Marx'ın neden asli birikim bölümü ile sömürge bölümünü yan yana koyduğu anlaşılabilir, zira asli birikim kadını kurarak da "yeniden üretim" alanına tayin etmeye yeltenmektedir. Bir sene sonra Kürt hareketi, süresiz açlık grevi ve Apo'nun kelamı üzerinden "ben senin efendinim," dedi. Tam kadın cinayetleri tam gaz devam ederken Tayyip *Muhteşem Yüzyıl* dizisine çattı. *Radikal* gazetesi (nedense?) Apo'ya televizyon verildiği haberini ise şu ilginç notla verdi: "Artık birçok dizi yanı sıra Muhteşem Yüzyıl da izleyebilecek." (*Radikal* 13.1.2013 "Kantinden LCD TV aldı") Geri dönelim, bu dizi tartışmasında en ilginç nokta meselenin ele alınışıydı. Bu hem bir tarih, hem bir kamusal/özel hem de bir siyaset tartışmasıydı. Ekseriyetle erkek olan yorumcuların büyük bir kısmı diziye şöyle çattı: "Koskoca Süleyman'ı kadınlar mı parmağında oynatıyordu?" Bu Apo'nun süresiz açlık grevi üzerinden söylediğinin ötelenişiydi. Aslında Tayyip, kadın cinayetlerinin bir mücadele alanı olduğunu, üstelik bunu tarihsel bir mücadele olduğunu ifşa etmiş oldu. (Kadın cinayetleri makinesi olan, uyuşturucu çetelerinin birbirini vurduğu, kaçakçılığın hü-

küm sürdüğü ve birazcık ötede Zapatistaların şen şakrak yaşadığı Meksika'nın ABD'ye sınır olan *Ciudad Juarez* iç savaş bağlamında kadın cinayetlerini anlamak bakımından aydınlatıcı olabilir. Keza Hindistan'da olup bitenler göz önünde bulundurulduğunda proletaryanın "yeni bir komünist enternasyonalini" arayanların nereye bakması gerektiği bellidir!) Bu tartışma, kadın sorunu olarak ayrılabilecek bir tartışma değil bir mülkiye tartışmasıdır; haremin devlet olduğu, mahremin mülkiye olmasıdır, kanunidir.

Buradaki mesele nedir? Her şeyden önce savaşa savaşa vilayetler kuran bir İmparatorluk haz ekseninde sömürgeyi saraya taşımıştır. Oradan buradan toplanan kadınlar, devletin kurumsal kerhanesi olur. Ancak, burada kar, bir potansiyel kavgasıdır. Sömürge iktidara aşık olur, onun zaafıdır ve onu yönetir çünkü iktidara zaafını geri yansıtır. RAF, Almanya'daki eylemleri için şunu söylemişti: Biz sömürgelerdeki kalkışmayı metropollere taşıyoruz, savaşı canavarın kalbine taşıyoruz. Hürrem, sömürgeyi Süleyman'ın kalbine taşıyandır. Mahrem, kamusaldır, aslında böyle bir ayrım da yoktur. Zira, tam da sarayda konumlanmak başka olasılıkları kapatmış, iktidarın bedende tadılmasına kapı açmıştır. Demokrasi çağında her ev bir haremdir, her kadın "umutsuz bir ev kadınıdır." Burada tam bir ezilenler siyaseti söz konusudur, ezilen iktidara haset duyar, komployla siyaset yapar. Kadınlar, solcudur. Ancak, mesele bu kadar basit değil. Zira hane reisliği üzerinden şekillenen Türkiye vatandaşlığında koca sefere çıkar. İç savaşta ganimetlerle eve gelmelidir, gelebildiği oranda alkışlanır gelemediğinde karşısında kuruntu bir ayna görür. Erkek, kadına bakar! Bu bakma bir ekonomidir, bir mübadeledir, aslında kendi gözleri üzerinden kadının gözleriyle kendisine bakabilirmiş gibi yapar. Rivayete göre Güney Amerika'nın kuzey kesimlerindeki yerli toplulukların bir kısmı savaşçıdır. Burada şefe verilmiş sembolik yüceltme otoritenin merkezileşmesi değil iktidar külfeti ile "ayan beyan" bir cezalandırma pratiğiymiş ve bu topluluklardaki savaşçılar talanla köle ve ganimet getirse de asla iktidar kuramazmış, zira savaşçılık öyle bir meseledir ki, savaşçı olmayanlar ve özellikle kadınlar savaşçıdan sürekli daha büyük bir şan bekler, bunun sonu ise ölümdür. Bir antropolog çatışmalara katılan ama savaşçı olmayan bir yerliye sorar: Neden sa-

vaşçı olmuyorsun? Yerli şöyle der: Ölmek istemiyorum! İster vahşi ister medeni olsun savaşçı daima mutsuzdur, muhayyel veya fiili sonu, akıbetini yazgılar!

Erkeklik kadına nispet menfi olarak tanımlanır. Bu kadında bir menfaate dönüşür. Yeniden üretim, erkeğin savaşçılıktaki köleliğidir. Aşk, meta ilişkisidir; eksikliğin ötekine yansıtılmasıdır, büyüyüp hükmetmesidir. Aile bir teşebbüstür, bir müessese, bir şirkettir; metayı yeniden üretimdir. Türkiye'deki bunca hır gür içerisinde aşk dizilerin bu kadar çok olması garip değildir, bunlar birer savaş dizisi, birer mülkiye dizisidir. Ancak, tüm bunlar düz bir seyirde gerçekleşmez. Bir yandan mutsuz savaşçı iç savaşta giderek daha az ganimet getirebilmekte, zira kadın kadar eldeki şeyleri potansiyel yapmayı beceremez, sinsiliği bir yere kadardır. Öte yandan kapitalizmde kadının bir haz nesnesi olarak temsili ile Türkiye'deki mahremliğin gelişimi örtüşmemektedir. Bu rastlaşma bir karşı karşıya konumlanışa yol açar. Tüm kadın cinayetlerin ortak yanı, kocanın çok aşık olmasıdır. Doğrudur, bunu ciddiye almak gerek. Koca, aşıktır. Zira aşk iki tarafın eksikliklerin telafi olanağıdır, bunun imkânsızlığıdır. Eksiklik, asli birikimdir, kendinden olduğu hayal edilen potansiyellerden ayrılmaktır. Evlilik bu yüzden şirket içi bir çatışmadır. Ancak, tüm bu eksiklikler bir toplumsal bağlamda cereyan eder. Erkek güçlü olmak zorundadır, kamusal olarak zayıflıktan doğru bir siyaset güdemez, güderse erkek olmaktan çıkar. Erkekliğin zayıflık siyaseti farklıdır. Yamalı bohça misali toplumu krizlerden kaynaştırmaya teşebbüs edip, bunu bir sürdürülebilirlik altında yapan AKP, sürekliliğin, yani yeniden üretimin partisidir. Bu yüzden muhafazakarlığa tekabül eder. Bu yüzden 4+4+4 eleştirisindeki muhafazakarlık vurgusu bayağıdır; burada toplumun sürdürülebilirliği, yönetilebilirliği meselesi vardır; toplumu savunan hiçbir görüş bunu "laiklik" ötesinde eleştiremez. Kadın cinayetlerinin tam da toplumun bu şekilde kaynaştırılmasına, en demokratik döneme denk gelmesi bir tesadüf değildir. AKP'yi yaratan toplumsal dinamikler, genişletilmiş bir yeniden üretime teşebbüs etmekte: Yeniden üretim genişlemeye toslamakta. Ancak, tam da meta ilişkisinin eşitsiz olduğu için birleşik gelişiminden dolayı ilk bakışta riyakarlık gibi görünen bir durum var. Kadınlık, eve hapsolmakla

cinselliği üzerinden kendisini meta ilişkisine dahil eden vatandaş olmak arasında bir gerilim içerisindedir. Bu, hane içindeki sinsi politikaya bir alan açıyor. Kadınlar, diziler ve bilişim olanakları üzerinden hem farklı temsiller hem de daha denetlemez alanlarla karşı karşıya. İç savaşın temsili, iç savaşa geri dönüyor onu derinleştiriyor. Bu yüzden kadın cinayetlerine maruz kalan kadınlar "mağdur" değildir. Chat yapar, televizyonda erkeklere bakar, arka kapıdan dünyayı parmaklarında oynatırlar! Erkekliğin imkânsızlığına işaret etmişlerdir, özerkliklerini sinsice ilan etmişlerdir, hercailerdir. Kadınlardan oluşan mahrem alanlarda, örneğin *günler*de özerk bir ekonomi ve siyasal alan kurulur, erkek egemen saiklerle kadının kadına karşı ve erkeklere karşı savaşının karargahı vardır; burası bir öz-örgütlenmedir. Ölen kadın değil erkekliktir. Bu yüzden cinayetlerin azımsanmayacak bir kısmı da intihar ile sonuçlanır. Kadın intiharları ile kadın cinayetleri arasındaki aralıkta kadının özerkliğini ilan etme girişimi vardır. İntihar da özerkliktir, ölümü çağırmak da. Elbette bu, kadın mücadelesinin meta ilişkisinde yeniden kodlanmış, meta merkezli birer özerklik teşebbüsleridir. Ancak, burada daha ciddi bir durum vardır. Söz konusu kesim, emek vermekten başka bir şey daha yapar. Can verir ve bu canın toplum olan ailede kurumsal olarak öznelleştirilmesi icap eder. Toplum devam etmelidir. Bu yüzden mahkemeler ve yasalar bu konuda işlevsizdir. Zira yasa toplumu homojenleştirme eylemidir, onun ihlali ise iç savaştır. Dolayısıyla, yasa imkânsızlığı ile vardır, iç savaşa toslar. Bu yüzden feministler hem kadını mağdur göstererek çok basit bir ezen/ezilen denklemi kurar hem de yasayı yapamayacağı bir şeye çağırır. Can verenin, toplumu yeniden üretmenin tek "üretim aracına" ve metanın haz mübadelesinin paradigmasına sahip olanın, yani kadının bu özerkleşme eğiliminde vatandaşlar toplumu çöker. Günümüz Türkiye'sinde toplumun süreksizliği buradadır: Kadının erkek egemen, yani erkeğe egemen, yani egemen olmaktan çıkma ihtimali söz konusudur. İç savaş derinleşmiştir. Aslında erkeği parmağında oynatan kadın, egemenliğini beyan etmektedir, erkek egemenliğinin ters orantısını ayan beyan etmektedir, ancak egemenlik paradigmasından kopmaz. Zira ailede kadın egemendir, tüm çatışmaların dolayımıdır. Kadın, erkeğin elinde can verir. Bu can

vermenin menfi ile müspet anlamlarını perspektif değiş tokuşuyla okumak gerek.

Fetullah Gülen ne diyor:

"İslam açısından bu meseleye bakacak olursak. Efendimiz (sav), Kuran, Kuran'daki öğretiler kadını erkekten tefrik etmemiştir. Zannediyorum ifratlara tefritlere giriliyor, yani denge bozuluyor burada. Bu iki varlık bazı hususi yanlarıyla birbirinden ayrılırsa, mesela erkeğin fiziki gücü vardır, ama kadının da psikolojik gücü vardır. Ve bunu erkeğine karşı her zaman kullanabilir. Allah yaratırken, maddenin en küçük parçalarından kainatlara kadar, hatta madde karşısında antimadde koyarak, böyle bir birlik meydana getirmiştir. Ayırıma gerek yoktur."

Tüm bu kadınlık halleri, kadın egemenliğinin başat aktörü oluşunun bir diğer paradigması vardır. Eğer bir kapitalizm eleştirisi yapılacaksa, moderniteyi eleştiren Nietzsche'nin can vermesine yol açan merciye bakmak lazım: Kerhane. Kerhane, meta ilişkisi bakımından paradigmatiktir. Zira, burada mesele kadının can vermeden haz nesnesi olmasıdır. En eski teşebbüslerden biri olarak kadın açısından kurucudur. Zira kurulu kadının ikili karakterini gösterir. Bir yandan haz nesnesi, yani meta öte yandan üretim aracının sahibi, yani anne olmalıdır. Bu yüzden kadınlık açısından menfi olan "orospuluktur." Ancak, elinden kimlik belgesi alınıp borçlandırılmış ve haza indirgenmiş "orospu," haz ekonomisinin üretimine indirgememesini de ifşa ediyor. Pezevenk için üretkendir, erkeğin hakim olamadığı karısından cinsel intikam alışıdır, bu yüzden "kocacığım" denmesi istenir. Ancak, hem kadın hem de erkek için "orospu" kurucudur. Emeğin üretkenliği ve yeniden üretimin kutsallığı burada evli çift tarafından kabullenilir. Bu yüzden bir boş gösteren olarak "orospu," kapitalist anlamda üretken olmayan tüm hallerin işaretidir. Bununla da kalmaz. Kerhane, kapitalist toplumun paradigmasıdır. Oradan buradan sürülmüş kadınların, yani başıboşların, toplumun süreksizliğinin, proletaryanın disipline edilmesi, borçlandırılması ve bedenini satmasıdır. Üretken ve üretken olmayan ayrımını oldukça muğlaklaştıran günümüz kapi-

talizminde, bankalara borçlanan, ruhunu ve bedenini satan, kimliği devletin elinde olan, yasal ile yasal olamayan alanlarda salınan "enformel" toplumun formasyonudur. Kerhane, ailedir, kapitalizmdir. Ancak, tam da kapitalizmi dolayımsız olarak gösterdiği için yüzleşilemeyecek aynadır. Feministlerin kinayeyle "orospuyuz" demesi bu yüzden anlamsızdır. Üstelik, pezevenkler altında çalışarak kendimizin pezevengi olmak isteriz. Bu yüzden erkek egemenliğin ve kapitalizmin eleştirisi orospuluktan doğru olur. Orospu, canını kurtarmak için evden kaçan ve ailesinden onay alamayan kadının kadim ve müstakbel kaderidir. Erkeğin pezevenk olduğunu sanarak orospu olmasıdır. "Orospu" tarihsel işçi sınıfıdır, emeğin istisna halidir. Çalışıp, özerkleşme özlemini kendi şirketini kurarak gidermek isteyen tüm şizofren emekçiler başka nedir? Bu zincirleme iktidar ilişkileri bize komünizme dair ipuçları veriyor. Ölüm ile yaşam arasında can ortaya çıkabilir. Ancak, kadınların bu durumunun komünizme kapı aralaması için tutarsız anlarını görmek gerek. Burada iktidara aşık olan Hürrem ve mülkiye var. Ancak, ölüm ile yaşam arasında can verilebilir. Bu, bir müdahale meselesidir. Hariçten gazel okunarak deneyimlerin içten çökertilmesidir. Yani, bu çatışmada toplumunun sürekliliğine dair sadece bir olanak var, ancak bu olanak onun komünist fragmanlarının yeniden kurgulanmasını gerektiriyor.

Devrimcilerin lügatinde bir zamanlar "iç savaşı derinleştirmek" diye bir söylem vardı. Artık, bu söylem şu anda makro-politik alandaki koca koca örgüt ve toplulukların görünürdeki savaşında taraf olmak anlamına geliyor. Onun dışındaki her ilgi tali oluyor, öylesine yapılıyor. Bu söylem artık egemeni tesis eden iç savaşın keskinleştirilmesi anlamını taşımaz. Bu savaşın içten çözülmesidir; iç savaşın çapraz kesilmesidir. Bu sorunun böyle olduğunu kısa bir örnek gösterir: Vatandaş solcular mahkemelerden adalet isterken Şefkat-Der, kadınları cinayetlere karşı silahlanmaya çağırdı. Bunun üzerine AKP'ye aşık Nagehan Alçı kulak tırmalayan üslubuyla bunu Enver Aysever'e söyledi. Laikçi Enver Aysever, Şefka-Der İslamcıların olduğundan dolayı sadece sırıttı, Kemalist kadın özgürlüğü teraneleriyle yanıt verdi. Sokağın ortasında onu bunu döven polisler, bir kadın polise tecavüz etti. Çapraz kesmek budur!

Bugünün acil görevi iç savaşı derinleştirmektir. Ancak bunun için *Beziehung* sarsılmalıdır, suni denge sarsılmalıdır. Denge, yani nispet bir soyut düzlem üzerinden hadlerin dağılımıdır. Had ise verili bir ilişkide potansiyel olarak işlevlendirilebilecek olanaklardır. Kadınlar, erkekler karşısında hadlerini aşmıştır, ancak had bildirememiştir. Zira bu çatışma toplumu çapraz kestiği kadar bireysel olarak deneyimlenir. Bu yüzden bu nispeti sarsmak, hadleri değiştirmek gerek. Bir had bildirimi, daima nispet eden diğer tarafın had yitimidir. Bu had yitimi ise yeniden başka bir anlamda had kazanmaya olanak açabilir. Bu, olsa olsa meseleyi tahlil eden bir yaklaşımın nazarında olabilir. Zira nazar, hem iç savaşın içindedir hem de ona başka bir perspektiften bakabilecek, dışsal bir bakış teşkil edebilecek bir bakıştır. Toplumdaki güçler dengesi anlamını değiştirirken, hadler kayarken ve özerkleşme eğilimleri boy gösterirken komünist bir olanak var. Üstelik bu, sadece kapitalizmin değil bizzat can verme eyleminin tarihsel olarak bir devrimle yanıtlanabilmesi anlamına gelir. Can, evreni, tabiatı ve zamanı anlamlandırma meselesidir. Ancak, mülkiyenin pratik, devrimci, komünist eleştirisini bu iç savaşın eğilimlerinde örgütleyebilmek için bir *Beziehung* olarak kadının kadın olarak imha olması gerekir, mevcut eğilimleri örgütlenerek, yeniden kurgulanarak bir *Verhältnis* olarak komünizmin kurulması, iç savaşın dengelerinin sarsılması gerekir. Marx'ın asli birikimi ilk günaha benzetmesini ciddi almak gerek: Adem'e elmayı yedirten kimdi? Asli birikim ile hesaplaşmak ilk işbölümünün intikamıdır, bir mülkiye eleştirisidir; Hürrem değil saraydan kız kaçırmaktır, kadınların kadınlığı ve toplumu çözerek hem dönüp Bacıyan-ı Rum Teşkilatı'na bakıp hem de onun mülkiyesinden intikam almasıdır, ezilenlerin iktidara aşık sinsi siyasetinin eleştirisidir. Bu mesele bir toplumun çözülüşü ve başka kuşakların nasıl yaşayacağı meselesidir. Candır. Ölüm ile yaşam, tabiyet ile özerklik arasında bir olanaktır, başka kuşakların nasıl bir ilişkide yaşayacağı meselesidir; komünist bir olanaktır. Bu güçler dengesindeki değişim karşı tarafın zafiyetini derinleştirerek başka olanaklar yaratabilir. Öncü savaşındaki ilk kurşun suni dengeyi sarsar, bu çatışmanın olanakları bir cephe açar. Bugün, Parti-Ordu-Cephe denklemini daha felsefi bir anlamda yorumlamak gerek: Tüm bu yan yana

geliş kiplerini direniş-özerkleşme-komünizm, yani nispet içinden menfiden müspete bir ilişkinin birimleri olarak düşünmek gerekir, konstellasyonlar olarak. İç savaştaki hadler dengesinin değişimi, had bildirmek, zayıf düşenin kişiliğini ve sürekliliğini de yarmak anlamına gelebilir. Zayıflığın ve gücün anlamsal bağlamını kaydırmak, gücün tanımını değiştirmektir. Savaşın cephelerini olduğu gibi kabul etmek değil savaştan hareketle sefer düzenlemektir. Bu güçler dengesinin sarsılmasının toplumu çözmesi, her bir dengesizliğin başka bir dengeye kapı açmasıdır. Mahir'in dediği gibi bir şiddet eylemidir, bir kuruluştur, bir deneyimdir. Bu yüzden zayıf halka teorisi yeniden gözden geçirilmelidir. Bu bir "kadın sorunu" değildir! Bu, devleti yıkma meselesi değil onun, yani meta ilişkisinin altını oymaktır! Kimse bu konuda delikanlılık taslamasın, bu gayet deli ve kanlı bir meseledir. Toplumun çözülüşü, yani proletaryanın ortaya çıkıp kalkmasıdır. Had meselesi bir, *aufhebung*, ortadan kaldırma meselesidir, dengelerle oynamaktır. Marx, *"Die Verhältnisse zum Tanzen bringen*," yani nispetler/nazireleri oynatmak, dans ettirmekten bahsetmemiş miydi? Bu, güç dengeleriyle oynamak, mustazaflara zaafın ve kudretin izafiliğini göstermek değil midir? PKK bunu kendi nezdinde yaptı, görece başarılı da oldu: Kişilik çözümlemeleri, gerillaya yeni katılan erkeklerin bazen kadın komutanlar tarafından eğitim görmesi vs.

Ancak, bunun mümkün olması için hariçten gazel okunması gerekir. Ama buradaki hariçlik görecelidir, görmek ile ilgilidir. Eşitsiz ve birleşik gelişim kavramları başka dillerde "düz olmayan" ve "eşit oranda olmayan" anlamına gelir, yani bir nispeti önerir. Bu radaki perspektif değişikliği önemlidir. Bunu görme meselesi deneyimin bireyselliğinden dolayı çatışan tarafların doğrudan deneyiminden mümkün değildir. Bir kuş bakışı gerekir. *Vogelfrei*, kuşlar gibi özgür, başıboş, yani proletaryanın bakış açısını gerektirir. Bugünde dolaysızca yaşayan kimse bunu şimdiki rahatsızlığıyla yapamaz, bu rahatsızlığın yankılı olması, akisli olması gerekir. Bu ise bir bağlam kurgulama meselesidir. "Şimdi" demek için "şimdi" olmayana bakmak gerek. Almancada hatırlama fiili olan *Erinnern*, mealen içselleştirmek demek, bir şeyin içe doğmasını ima eder. İngilizcede ise hatırlamak için kullanılan *remember*, yeniden üye ol-

mak, *recollection* yeniden toparlamak, *recall* yeniden/geri çağırmak anlamına gelir. (Hindistan'daki tecavüz vakasını protesto edenler ve *Gulabi Çetesi* hatta Yemen'deki *Kara Dullar* Phoolan Devi'yle çağrışımda değil mi?) Anımsama fiilini İngilizce ve Almancadan okunduğumuzda bir eylem ortaya çıkar. Bin yılların varoluş sorgulamaları ve mücadeleleri parça pinçik anlatılar olarak elimizde var. Tüm bunlardan çıkan, heder olmuş devrimlerin, yani komünizm olasılıklarının kıssadan hissesi ise komünist hipotez olarak formüle etmek gerek; bu, geri dönüp bakıldığında fikri olarak çıkarılan, geri çağrılan bir şeydir:

Verili olduğu üzere ve bu anlamıyla, sınıfsallığın, emeğin, *demos*'un, işbölümünün kaçınılmaz olmadığı; üretimin anlamının değişmesi suretiyle canın cem olarak cümle kurmasıdır, ahalinin alem olmasıdır; insan ile insan arasındaki ilişkide meta anlamıyla *Beziehung* değil bir armağan ve kuvvetler dağılımı anlamında *Verhältnis* kurulmasıdır; bu anlamıyla hadlerin aşılmasıdır, reddedir. Meta yerine gönülden kopanın, yani bir tür *armağan* ilişkisi kurulmasıdır; değer yasası değil kadir-kıymet bilmektir; iktidar ve tahakküm gibi kavramlara dair bağlamsız ve biçimsel bir eleştiri değildir ama ona dönük net bir eleştiri örgütlenmesidir; tüm bunların potansiyellerinin mevcut çatışmaların içerisinden derlenip çarpıştırılarak etkin kılınabileceğidir; rastlaşmanın karşılaşmaya ve bunun had aşımına yol açabileceği önermesidir, bu yüzden bir *etiktir*.

Bu günümüz açısından kanıtlanmamış bir önermedir, ama somut çatışmaların yeniden toparlanmasıyla her tarihsel bağlamda yeniden önerilmiş olmasıyla bir mücadele endeksidir. Bunlar, mücadelelerin etkileridir. Bunları etkin kılmak ise bir hatırlama yöntemini gerektirir. Toparlama, ancak bugünün aciliyeti içerisinde söz konusu olabilir. Değiştirmek istemeyenin toparlaması, içselleştirmesi, mensup olması gerekmez. Farklı deneyimlerinden çıkan özlemler doğrultusunda buna iman etmiş bir sürü insanın söz konusu olduğu vakidir. Bu yüzden bir yanda komünistler bir yanda olası komünarlar vardır. Düşünsel ve duygulanımsal bir çaba içerisinde bulunmuş, bu toplumda böyle yaşamak istemediklerini şu veya bu biçimde formüle eden "solcular" vardır. Bunların hepsi

de ne yapacakları konusunda öyle pek de net değildir. Ancak, "dışarıdan bilinç" kavramı üzerinden bir otorite eleştirisi yapmak, tarihi, ancak müspet yanıyla algılamaktır, bugün için seferber etmek değildir. Bugün, sol, demokrasi deyip "devleti yıkmaktan" dem vurup iktidara aşık olanlar zaten birleşmiş durumda ama komünistler fark değil ayrım koymalıdır. Mesele "bir" olma meselesi değildir, rakamlar sistemini deşifre etmektir. Bugünün tartışması bir "program" meselesi değildir, bir okuma ve eyleme yöntemi geliştirmektir. Bunun da hiçbir garantisi yok. Tarihsel ve diyalektik materyalizmin bugünkü kırma ve ürkek halinin eminliği yoktur. İhtimaller ve olasılıklar vardır. Bugünün "komünist partisi," Hikmet Kıvılcımlı'nın tarifine daha uygundur, "bir keşif koludur." Parti kavramı daha tartışılacak olsa da Denizlerin yaklaşımı şu şekilde formüle edilmelidir: "Komünizm, müspet olarak praksis içerisinde formüle edilir, örgütlenir." Ancak buna bir şey daha ilave etmek gerek, sadece keşfetmez, icat da eder, bir programa sahip değildir bir okuma ve eyleme biçimi benimser, dener, yanılır, dener. Her şeyden önce "biz bunu niye yapıyoruz" sorusunu yaptıklarına ve yapanlara bakarak sürekli sorar, deneyim, denemek onun için ayıp değildir, yanılmak da. Zira, o bir gözlemci ve müdahaleci olsa da tarihin tekeli onda değildir, deneyimlerin ve tartışmaların sonucudur. Dolayısıyla, Denizlerin dediği doğru "parti mücadele içerisinde kurulur." Bu, bugünkü "uzun yürüyüş" algısı karşısında bir toparlama yöntemi üzerinden şimdide ısrar eden bir ivedilik, aciliyet yaklaşımını şart koşar. Komünistler, can havliyle komünizme koşar.

Mevcut statükoyu korumak isteyenler ve onların anti-otoriter/demokrat "tepkileri" bir yana "Ne Yapmalı?" sorusu burada gizlidir. Yine sır meselesine geri döndük.

Amiga'yı sunmak ve geliştirmek üzere Amiga'da yapılmış "Boing demosu": İşlem kapasitesini zorlamamak için top değil, kamera (viewport) daha doğrusu koordinat sistemi "hareket" ediyor:
http://amiga.filfre.net/?page_id=5

Anti-otoriter düşünce ve yaklaşım bugün bağlamsızlıkla maluldür. Bu yüzden otonomizm ve anarşizm birer tepki olarak okun-

malıdır. Anti-otoriterliğin otorite/iktidar kavramı bağlamsız ve her şeyden önce gelişigüzel olarak kullanılır. Bunun icra ve ifa ediliş tarzlarına dair tartışma ise çok sterildir. Bu yüzden bu iki akım da ya sonunda klasik bir ekonomizm ya da radikal bir bireycilik etkisinde bulunur. Ancak, bunlar söz konusu okumalarda bulunan kesimlere emanet edilmeyecek denli önemli damarlardır.

Solun kurumsallaştığı ve içeriksizleştiği bir dönemde, bir yönetim sanatına alenen kavuştuğu bir anda bunlar gelişigüzelliğe çağırarak aslında teslimiyetin bir diğer boyutu olarak iş görür. Dolayısıyla, hem demokratlar hem de anti-otoriterler için müdahale ve irade kavramları hala sorunlu bir yerde durur. Sormak gerek: Ey demokratlar, sorun olarak bahsettiğiniz şeylerden bütünlüklü bir kopuş nasıl olur, buna dair beylik laflar dışında bir okuma yönteminiz var mı? Anti-otoriter demokratlara sormak gerek: Devlet üzerinden kendinizi tanımlamayı ne zaman bırakacaksınız; Negri, bunca kitap yazıyor da okurlarına bunu niye söylüyor, neye çağırıyor; bunlar birer betimleme mi?

Proletaryanın diğer güç dizilişi içerisinde deneyime dayalı olarak kurulması gerektiği, bu pozisyonun dağınık öznelliklerin karşıt konumlanışı ve naziresi içerisinden çıkabileceği fikri bir iradeye çağrıdır. Proletarya dağınık bir potansiyel olarak verili koşulların tahlilinden yola çıkılarak bir dizilim yaratma meselesidir: Bu güç kazandırma ve zayıflayanın tersinden güçlendirilmesidir. Çarpanlarına ayırmak, kendiliğiyle çarpıp kuvvetini almaktır. Kadın öyle bir güce erişecek ki, erkek onunla naziresinde yerle bir olacak. Yerle bir olan erkeğin anlam sorusunu kaydırılacak, güç ve güçsüzlüğün tanımları değiştirilecek. Somut çatışmalardan hareketle halka halka olasılıklar ve olanaklar yaratılıp zorlanacak, zemini kaydırılacaktır. Bu bir ilişkilendirme meselesidir, proletaryanın *kaldırılması* ile burjuva toplumun *yadsınması* olacaktır. Proletarya yaddır, yad edendir. Menfi müspet kılınmaya çalışılacaktır. Bu bir oyun kuruculuğu gerektirir; yani nispetler/nazireleri oynatmak, dans ettirmek için birilerinin müzik yapması, ritim tutması gerek; hariçten gazel gerek; bu bir örgü meselesidir, bunu ancak bir örgüt karşılayabilir; kurgu meselesidir, kurulması icap eder: Bir komünist örgüt gerek; bir nazar gerek.

Günümüz komünist örgütü bir perspektiften bakıldığından bir öncü değil artçıdır. İç savaşı okur onu öncelemez. Bu iç savaşı, heba olmuş tüm isyanlar ve komünizm girişimlerinin bakış açısından değerlendirir, okur. Üretim tarzı kavramını anımsatır, o bir okuma tarzıdır.

Buradan hareketle nasıl bir müdahalenin güçler dengesini değiştirebileceğini, bunun olasılıklarını ve olanaklarını tartışır. Anımsadığı için, yani toparlayıp, içselleştirip yeniden tarih olarak okuduğu bir izleğe mensup olmaya çalıştığı için dün ile gelecek arasındadır, kozmolojik bir zamansallığı vardır. Fanidir, fanîdir. Tam da bu yüzden, yani eğilimleri okuduğu için öncüdür, onların önünü açar. Bu yüzden örgüt ile parti özdeş değildir. Parti, bu çatışmada düzenlenecek güçler düzlemidir, parçadır, taraftır, sürekli kayar, iç savaşın cephelerini yaran düzlemdir.

Komünist örgüt, hasbelkader devrimci fikirlerle bir biçimde tanışmış, mevcut solda kendisini istemeye istemeye konumlandıran veya konumlandıramayan, devrimci anlatılarla beslenmiş olup da ekmek derdine düşmüş, hem soldan bıkmış hem de günlük hayatın iğrençliği ve anlamsızlığı altında ezilen insanlardan oluşur. Bunlar, artık hayattan nefret ederek ama bir çare de bulamayarak kafadar dostlarında şifa bulan insanlardır. Günümüz komünist örgütü on ila on beş insanı aşmayan bir kafadar arkadaş çevresidir. Birbirlerini en rezil hallerde görmüş, defalarca birbirlerine küsmüş, imalı ve dolaylı konuşmayı bırakmış ve bu anlamsızlığı paylaşmış insanlardır. Hiçbiri kahraman veya mükemmel değildir ama dost meclisinden dolayı bir biçimde birbirlerini eğip büker, meseleleri yoluna sokar, çoğu zaman her şeyi berbat ederler; artık birbirlerine ego taslayamayacak bir noktaya gelmişlerdir; anlamsızlık karşılıklı suçlamalardan çıkmış ortak bir şey olmuştur. Hiçbiri "toplum meseleleri" ile profesyonel bir ilişki içerisinde olmasa da gerçekten içinde yaşadıkları toplumdan huzursuzlardır, artık gündelik şiddeti kanıksamış ama bundan da memnun değillerdir. Anlam sorusu bakidir. Onlar için bunlarla uğraşmak bir meslek değil, bir profesyonellik meselesi değil bir çağrılma bir *Berufung* olmuştur. Akademisyen, STK çalışanı veya sol bir kurumun çalışanı değillerdir, artık öğrenciliğin altından çok sular geçmiştir. Günlük hayatın tm

sorumluluğu sırtlarına çökmüş onun altında mızmızlanırlar, iç savaşın gerekliliklerini ve o günlük sinsi hayat politikasını, herkesin herkese karşı savaşını pek kaldıramamışlardır. Birlikte ev kurup gettolaşamayacak denli ekmek derdine düşüp bu hayatın saçma sapan hallerinin içindedirler. Her gün hep solcu ve sol cenahın çeperiyle değil her tür insanla içli dışlı olmak zorundadırlar. Bir köylü köyde kalamayıp nasıl korkusundan dağa kaçarak eşkıya olursa, dostluk da onlar için öyle bir kaçıştır, ancak asla tam bir kaçış olamamaktadır. Hepsi nefret ede ede emekçidir, hepsi kapitalist iş ve işsizlik döngüsünün içindedir. Sorumluluk üstlenmek nedir bilirler ama bunu pek de sevmezler. Devrim, komünizm ile kurdukları ilişki bir hobi değildir, bir amatörlüktür. Günümüz komünist örgütü, kapitalist anlamsızlığın içinde yeşeren, bambaşkaya özlemdir. Bu yüzden dost meclisidir. Kızıldere'nin öğrettiği bir şey varsa o da koca koca "devrimci dayanışma" denen olayın çok önemli bir yanının da itiş-kakışlı da olsa bir dostluğun, sevgi-rekabetle karışık bir ilişkinin söz konusu olması. Bu bir THKO ve THKP-C meselesine indirgemez. Buradan bakıldığında dost meclisi için İberya *Anarşist Federasyonu* veya *Kara Panterler* modelleridir: Federatif veya bir kesime dayalı olduğu için değil, kendi anlamsızlıklarından doğru toplumsal ile bir kopuşu örgütlemek istemelerinden, bu konudaki acemiliklerinden, amatörlüklerinden dolayı. Her kafadan ayrı bir ses çıkıp yine de bir şekilde anlaşmak bakımından *MİR*'in ilk dönemlerine benzer. *RAF* gibi ufaktır ama kafa bakımından *Kızıl Tugaylar*'ın militan işçiciliğini ve mahalle faaliyetlerini de eleştirerek anlamlı bulur. Tupamarolar'ın popülizmi anlamak/eleştirmek ancak komünist militanlığı geri kazanmak için ciddi bir deneyim olduğunu düşünür. Apo'yu ve Fetullah Gülen'i birer kişi değil, iş gören, örgütlenmiş ve kasten kurgulanmış birer simge olarak *bağlamları içerisinde* anlamaya çalışır, kendi bağlamı gereği eleştirel bir mesafe koyar. Öğrendiği şeyler sadece soldan değildir, sağdan solan, oradan buradandır. Taklit etmez, öykünmez! Çaktırmadan beğenir, apartır, yaratır.

Komünist örgüt, kendisini örgütlemez. Sürekli iç savaşı deşifre edip mesaj verir. Bu yüzden bir yayın organı, bir internet sitesi, bir "kurumu" yoktur. Kapısını çalamazsınız onu isteseniz de bu-

lamazsınız. Adı yoktur. Onları bir arada tutan şey, yani komünist ilişkileri, bir esrardır. Sır, teşhirin ve gösterinin egemenliği altında en sıkı bağdır, insanları bir arada tutan en kuvvetli bağdır. Bu örgüt, araçsal bir yol ortaklığını değil bir sırdaşlığı bağ olarak kabul eder. Ona mensup hem olup bitenleri okuma yöntemi hem de müdahale yöntemidir. Komünizm, müşterektir, ortaklıktır, arada bir şeyin bulunarak kalkmaktır, kuş bakışıdır, güvercin ürkekliğidir, (Osmanlıcadaki sosyalist kelimesini kullanmak gerekirse) iştiraktır, esrardır. Bu dost meclisi, asla genişlemeye çalışmaz, kimseyi kafalama peşinde değildir.

Bu dost meclisi, sürekli iç savaştaki söylemleri takip edip onun içinden söylemsel ve sinestetik kurgularda bulunarak komünist ilişkilere işaret eder. Bu açıdan bir propaganda birliğidir, *MLSPB*'ye benzer. Ancak, adı sanı yoktur. Olası çatışmalarda şehit düşecek sırdaşlarını görkemlice anıp onlar adına eylem koymaz; sırdaşlar, onları kalbine gömer, herkes de bu ihtimali bilir. Bu örgütün üyeleri asla birer "örnek kişi" veya "kahraman" olmayacaktır. Bu örgüt, insandan çok şey bekler: Hem sır tutmasını bileceksin hem de tek mükafatın başarı ihtimali düşük görünen bir mücadelenin parçası olmuş olmak, gündelik rutinden bir nebze çıkıp anlamlı bir hayat yaşamış olmaktır. Zira sır devam etmeli. Bu örgüt, bir gerilla örgütüdür, asimetrik ve asimetriye dayalı bir savaş yürütmektedir.

İdeolojisini yalıtık bir şey olarak formüle etmez, dolaşımda bulunan söylemleri kırarak ve yeniden kurgulayarak mesaj verir. Her ideolojide anlam ve komünizmin bir sorunsal olduğunu kabul eder ve buradan hareket eder. Terörle Mücadele Yasası'nın korkusunu gerçekleştirir: Yıkıcılık her yerden çıkabilir, dağınıktır. Bugün kendini polise ihbar etme masası misali çalışan kurumlar, "siyasetler toplantıları" ve basın açıklamaları uzaktan izlediği ama hiç mi hiç içli dışlı olmadığı bir alandır. Mutlak olarak görünmezdir ama gösterir, nispet yapar. Legalite ve illegalitenin Türkiye'de anlamsız olduğunu, esas olanın görünmezlik olduğunu, sır olduğunu bilir. Ama kimse birbirine ve başkalarına bu sırrı taslamaz, bir kafe köşesinde "telefonunu başka yere koy" diyerek amirane bir tavır ve "ciddiyetle" bu sırrı taslamaz. Doğru düzgün yapar, kimse karşısında da kendisini özel göstermeye çalışmaz. Tüm bu konuları yüzüne

gözüne bulaştırsa da çözmeye çalışır.

Çekiciliği sadece işaret ediyor olmasındandır. Eylemlerde kendisine işaret etmez, bir ilke işletir, komünizmi mevcut dolaşımda olan söylemleri yeniden kurgulayarak işletir. "Devlet zaten her şeyi biliyor," demez, paranoyak olmadan kriminolojik bir yaklaşıma sahip olur. Eylemlerinde bir "kıssadan hisse" vardır ve bunun dolaşıma girmesini sağlar, takip eder. İnsanların sorgulamalarını takip edip soruyu başka türlü formüle etmelerini sağlar. Bakar, insanlar kendilerini örgütlüyor mu? Örgütlendikleri noktada müdahale eder, ilişki kurar kadro çıkarır, başka sırdaşlıklar kurar ve bırakır. Onlara mümkün mertebe bir daha temas etmemeye çalışır. Örgüt bir yayın organıdır ama yayını toplumsal söylemlerin ve çatışmaların içinden yürürlüğe sokar kendi sözü yoktur, işletir. Bu farklı söylemlerin dolaşımını ve etkinleşmesini sağlar, takip eder, yankılanması ve öz örgütlenmlere yol açmasını sağlar. Dengelerle oynar. Oyun kurucudur. Hegemonya kuramından bir şey öğrenmiştir: Tüm bu farklı söylemlerden yarattığı çatlakların birbirine atıfta bulunmasını sağlar, savaşta belli bir güçler dengesinin belli bir anında her yerde bulunan batıl, yani bir boş gösteren kurgular, batıllık soyutlama değildir, bunu ne zaman yapacağı konusun da çok hassastır ve acelesi vardır ama aceleci değildir: Genel bir otorite krizini zorlar ve o anı yakalamaya çalışır. Bu batıllık özlemlerin ötelenip, pratik eylem tekerrürleriyle çağrışımlı bir güç düzleminden insanın şifozresini derinleştirmeli, bir sorgulama düzlemi olmalıdır; insanın kendisine bir sır üzerinden akisli bakışımıdır, pratikte güçler dengesindeki değişimin endeksidir, anlam sorgulamasının örgütlendiği düzlemdir, bir mecradır, bir olaydır. Bu batıllık bir *armağan* ilişkisidir, eşdeğerlik üzerinden işlemez. Mao'nun deyimiyle "stratejik denge" aşamasında, yani genel ayaklanmaya, devrimci duruma bükülebilecek veya felsefi anlamda "olay" yaratılabilecek bir noktada devreye sokulur. Bunun hangi an olacağı kararı kılındıktan sonra, olduğundan büyük görünür, çünkü gösterdiği kendisi değildir, zira bu batıl her yerdedir, kendisini ilan etmez ima eder, bir özlem atfı düzlemini simgesel olarak kurar. Örgüt, proletaryanın estetik, sinestetik tesisidir, nazardır. En geç Grup Yorum'dan beri pastoral imaların ne kadar iş gördüğünü biliriz, muğlak ol-

dukları için özlemler başka bir zamansallığa yansıtılabilir; ifade edilemeyen bir çoşku ve hüzün aynı anda yaşanır. Bu batıl düzlem taleplerin yan yana geldiği eşdeğerlik düzlemi değil, anlamın özlem üzerinden kurulduğu sırdır. Eksikliğin ruha havale edilip ondan güç almaktır. Bir ıraklık açısı deneyimidir, günü gelir yıldızlardan şiir çekmektir. Kozmolojik zamandır, candır. Örgüt, modern romandaki anlam sorunu yaşayan insanın karşısına işletilebilecek bir kıssadan hisse koyar, gündelik deneyimi buna bağlar, hikâye anlatıcısıdır. En geç, Fetullah Gülen, çeşitli din "alimleri" ve Abdullah Öcalan'dan beri hikâye anlatıcılığının kuvvetini biliriz. Diziler de aslında modern roman görünümlü bir ideoloji işletir ve örgütler, iç savaşın propaganda aygıtlarıdır ama çatlatılabilirler. Örgüt, metin, söylem ve estetik biçimleri (yeniden) kurgulayarak işletir. Bu sefer bir önder değil, bir ruh, dört bir yandan hikâye anlatır. Söz ile, görüntü ile eylem ile. Sırdaşlığa çağırır, örgütlenmeye çağırır. Bunu bir deneyim olarak dolaşıma sokar ve örgütlenmesini sağlar. Bir hayalet dolaşıyor komünizmin hayaleti! Hayal et diyor, yap diyor, sırdaş bul diyor, komünizmi yaşa diyor! Komünizm batıldır, sırdaşlıktır!

Ancak bu, sadece uzaktan ve mesafeden olan bir şey değildir. Bu örgüt, mesajını iletmek ve farklı yerlere *etki* edebilmek için hem farklı kesimlerle karşılaşır hem de deneyimlere dayalı olarak güçler dengesini değiştirir, başka sırdaşlıklara mahal verir. Mahal verdiği sırdaşlıkları izler, dolaylı olarak mesaj verir. Asla onlarla örtüşmez, organik-örgütsel bir bağ kurmaz, zira bu durumda hem kurumsallaşmanın sıkıntıları hem de tematikleşme, tek bir konuya odaklanıp önünü ardını görememe riskine girer, solculaşır. O bir provokatördür, bir şeyden yana çağrıda bulunur, komünizme çağırır. O, sırdaşlığın şablonudur, komünizmin bir sırdaşlık olarak örgütlenmesini sağlar. Bilgisayar yazılımcılığı ile uğraşanlar bilir: İmplementasyon, yani yürürlüğe koyma diye bir şey vardır. Örgüt, implementasyonu sağlar. Komünizmin bir algoritma olarak yürürlüğe girmesini sağlar; özerkleşmenin ilham perisidir. Bu açıdan hep mesafelidir, bütünü görmeye çalışır. Örgütlenmesini sağladığı ile özdeş değildir onu sadece itekler: Motivasyondur, saiktir. Gücünü görünmezliğinden ve sırlar silsilesinden alan bir iticidir. Ama itilen

için hep bir muamma olarak kalacaktır. Tefekkür ha bilgindir. Her şeyi bilmez ama bildiği bir şeyler de vardır, "kitlelerden öğrenir." Can verir, onu okur, emrine amade olur, ebedir, anadır. Mavi boncuk neredeyse gönül oradadır. Ta ki, dost meclisi (örgüt) ile Part-Ordu-Cephe, menfi-müspet, proletarya-komünizm ilişkisini genel bir ayaklanma ve etik örgütlenmeye sağlam bir halde dönüştürene dek.

Mao'nun karşı karşıya kaldığı sorun bu örgütün de sorunudur: Kurumsallaşma. Bu yüzden öz örgütlenmelerle özdeş değildir. Onların kurumsallaşma eğilimlerine ket vurur, birebir içinde olmadığı için, kendi kadrosu olmadığı için "kitlelerden" daha radikaldir, onları zorlar, açılan her bir olanakla hem komünizmi giderek menfi değil müspet olarak formüle etmeye hem de burjuva toplumun işlememesini sağlar. İlla bir örgütlenme yapılacaksa bunu kendisi yapmaz bunu bir fikir olarak devreye sokup yaptırtmaya çalışır ve yapanları sürekli sıkıştıran lanet olur, musallat olur. Örgüt, bunun sadece bir deneme olduğunu bilir, keşfetmeye çalışır, afallar, hata yapar, öğrenir, dağılabilir. Sır, dolaysız bir ilişkidir, komünizmdir; mücadele açısından işlevsel olmanın ötesinde çok dolaylı gibi görünen bir kozmolojik bir batıllık üzerinden aslında dolaysız bir ilişkinin mümkün olabileceği bir düzlemdir; kolektiftir, kooperatiftir, yaşamın nasıl olması gerektiğinin kolektif sorgulanışıdır, bunun bireysel bir soru olmadığına işaret edendir, ceme kapı aralar cümle olmasını ister. Olup bitenlerden öğrenir; hani biraz Fanon'dan biraz da *Dovüş Kulübü*'nden etkilenmemiş değildir.

Tüm bu söylenenler bir denemedir, bir tartışma zeminidir. Zaten bu örgüt de bir tartışma düzlemidir. Tüm bunlar söylendi, hani belki yapmak isteyen çıkar diye yoksa yapanlar var mı acaba?

Sırdır.

- Daha çok yürüyecek miyiz?
- Biraz var.
- İlla fantezi yapacaksınız değil mi?
- Ne alakası var?
- Var ya bu broşür başımıza çok bela açtı?
- Niye fena mı oldu? Rutinden çıktık.

- İyi de...
- Ne iyi de?
- Neyse, hem korkuyom hem mutluyum, bilemedim....
- Ha, geldiniz nihayet ya
- Geldik geldik...çatlamayın acelemiz yok
- Komünizme koşuyoruz sırdaş :D
- Çok komik...
- Ya böyle sırdaş mırdaş deyip adamı hasta etmeyin, tamam bir şey yapıyoz, allah kerim de, öyle şekle şemale de girmeyin, özellikle size söylüyorum beyler...
- Tamam kızım ya, hep arza hep arza...Turşu getürrüüün...
- O ne be,
- Eh, anlatırız sonra...sırdır :p
- Ne biçim yer la bura?
- Tamam, burayı bulduk işte...
- Komite iyi çalışmıyor
- Başlatma komitene :D, lan bir iş yaptınız ilaa böyle "komite" "momite," diyeceğiniz, yaptığınız da iş olsa.. hem biz işbölümü meselesiyle sorunlu değil miydik?
- Beyler, beyler nasıl konuluyorsunuz öyle ya...biraz da ciddiyet, tamam abartmayalım da bu kadar da lakaytlık olmaz, canımızı ortaya koyacağız be!
- Biz neyin kafasını yaşıyoz, acaba?.. :D
- Tamam. Tamam.
- Seni şimdi sana bi koyarım, allahıma kitabıma :D neyse hadi başlayalım.
- Kızma be Özlem...
- Tamam, hepimiz gerginiz, heyecanlıyız korkuyoruz da bu kadar stres yapmayalım, buna birlikte karar verdik...
- Hadiii.... Zaten işten çıkmışım.. Altı ay sonra bir toplantı yapıyoruz onu da berbat etmeyin...
- Ne olacak hepimiz işten çıktık.. O kadar da koşuşturduk, kolay mı, emsali yok, bir şey yok, bizden önce kim yapmış böyle bi şeyi...
- Biz o son broşürü şeetmeyecektik iyiydi, ne geldiyse başımıza ondan geldi...*Fangi füngi* yok Almanca şu demek İngilizce bu demek, artis artis yazılmış, zaten tam ikna da olmadım, karşı çıkamı-

yorum ama tam da ikna olamadım...

- Bunu şimdi mi tartışacağız, kaç kere tartışacağız bunu..

- Neyse ya, en azından hayatımıza renk geldi...

- Ya şimdi bizim başımıza bir şey gelirse cenazemiz olmayacak mı

- Söz lan sana yapacağız

- Yok ya şimdi sır mır, korku filmi gibi, istemem....

- Ya acaba bizim gibi bu meseleleri konuşan başka birileri var mıdır?

- Neyse Allahtan bazılarımız zamanında işten ayrıldı... Ne güzellikler yaptınız anlatın bakalım...

- Şincik...nereden başlasak...Konuştuğumuz gibi baktık bakındık... Bir kere baştan söyleyeyim Ali'nin bu kanalizasyon işi yaş.. indik yani çok dar, arxaaaş galiba fazla *Ninja Kaplumbağları* izlemiş, Türkiye'de herhalde öyle bir sistem yok ama yine de işimize yaradı.

- Neden

- Bizim Ömergillerin kamulaştırdığı silahları o daracık yerlere zualaladık

- Nasıl oldu o iş...

- Temiz, ne mayfa ne başka bir şey, konuştuğumuz gibi...

- Biz de gidip kerhaneye bakındık ..ufak bir yer olduğu için pek Mobese göremedik, içeride yaklaşık on kişiler..

- Kerhaneciler sizi... :D

- Neyse, orayı da görmüş olduk...

- Dur dur nasıl yaptınız..allah aşkına...

- Girdik, "arkadaş beni buraya getirdi, ayıp olur diye gelememezlik edemedim ama benimki fıs," dedim. Mehmet de öyle. Sohbet ettik, koşullar okuduğumuz şeylerdeki gibi.

- Biz de o civarlardaki dağlık bölgeye baktık, bulduk bir yer. Kazdık kazdık biraz da branda kamuflaj, elektrik, iletişim meselelerini hallettik. Hepsi kamulaştırma. Kuru bakliyat kamulaştırdık. Götürdük. Allahım, bunu bir daha yapmam. Altıma sıçıyodum. Allahtan mayfa meselesi, gasp süsü verebildik. Polis hala öyle sanıyor. Götürdük. Şimdi orada bir ırmak da var, rakım yalnız biraz yüksek. İki kamp yaptık. Hem bizim hem de onlar için.

- Nasıl...

-Şimdi..uygun bir yer bulduk.. üstünü kapattık... yaklaşık üç halı saha büyüklüğünde...bölmeler yaptık ama giriş çıkışlar biraz labirent gibi, odalar da öyle...Lazım olur..ambiyans falan....

- Buna senelik inşaatçıyım ilk kez böyle bir şaheser yaptım

- Sağol, ben de bunca yıllık garsonum.. eee Ayşe de bunca senelik muhasebeci... :D

- Biz de sığınma evlerine baktık. Meslek kursları, imkânları falan yokladık. Bulduk birkaç olanak. Betül zaten STK'larda geziniyor...

- He o iş bende..siz dert etmeyin...

- Ha bu arada kamyoneti de zaten kamulaştırmış olduk, plakası değiştirildi...

- Tamam planı gözden geçiriyoruz arkadaşlar:

- Bu da çok kurgu bir cümle oldu...

- Neyse plaaaaannnn:

Şimdi, kerhaneyi basıyoruz. Kadınları zorla aşağıya indiriyoruz. "Müşterileri" de zorla karşılarına diziyoruz. Kızların kimliklerini pezevenkten istiyoruz. Kadınların kafasına silah dayayıp "son sözün ne?" diyoruz. Bakalım ne diyecekler? Sonra ellerine bir silah verip müşterileri ve pezevengi zorla vurmalarını sağlıyoruz. Kızları kamyonete bindiriyoruz. Kerhaneyi yakıyoruz.

- Bi dakka orada bir sıkıntı var..onu öyle yapmayalım. Birincisi, bizim kimliğe ve paraya ihtiyacımız olacak, heriflerden cüzdanlarını alalım. Kızlar kafalarına silah dayasın, dayattıralım ve kredi ve banka kartı şifrelerini isteyelim. Bu para çekme işinde yalnız dikkatli olmalıyız.

- Olmaz, hayır olur da...neyse..Bu silahların nereden geldiği belli. Çok "terör örgütü" kokar iş. Ben derim ki, kızlara zorla bu elemanları birbirlerine bağlatalım sonra tüm dükkana onlara benzin döktürüp yaktıralım. Mesele meçhul olsun. Yani, sanki isyan çıkmış kızlar kaçmış gibi falan. Kurşun kullanılırsa, balistik malistik sıkıntı olur.

- Ya, bu elemanları öldürtmeden olmaz mı?

- Olmaz!

- Niye?

- Çünkü bu kızların bir yanını öldürmeleri gerek, hem insan öl-

dürme deneyimleri, beğensek de beğenmesek de olmalı. Maalesef.

- Şimdi o işi daha net düşünelim. Doğru, kurşun olmaz. Bir de meseleyi ya firar-isyan karışımı bir şey olarak göstermek lazım. En kötü durumda pezevenkler arası çatışma. Not edelim o noktayı bir daha gözden geçirelim.

- Bi mesele daha var. Şimdi biz baskını yaparken müşteri gelirse veya dışarıda sıra varsa?

- Şimdi zaten oraya önce polis kıyafetleriyle gelip alanı boşaltmak gerekir. Vukuat var falan ayağına.

- Kapıda polisler var, onları da halletmek lazım....

- Heee lazım...

- Not ettim: V-u-k-u-a-t

- Devam...

- Ya bi de yol boyunca gözlerini kapatmamız lazım..

- Zaten biz de maskeli olacağız...

- Aman arkadaşlar, fevri davranış falan yok...tamam yakalanırsak çatışacağız ama öyle çatışma niyetimiz yok...sert olacağız başta ama öküze bağlamaya da gerek yok..

- Yakalanırsak?

- Siyasi savunma da yapacak mıyız...

- Deli misin? Yani şimdi olmaz...

- Bunu da sol bir şey olarak gösterip bambaşka noktalara çekmek lazım..o noktada duralım.. olmadı sol örgütlerden biri olarak kendimizi gösteririz...sırrı ifşa etmek yok.... En en olmadık durumda bakarız.. hayır, bunları öldürecektik deyip böyle milliyetçi-islamcı olarak da kendimizi gösterebiliriz de..lanet olsun bazılarımız maalesef gözaltına alınmış..adam bakacak solcu...

- Belki Ergenekon falan gibi bir şey...

- Neyse bunu da düşünelim..ümidimiz o olsun ki çatışma çıkarsa ya yaralım ya maalesef ölelim...

- He kolaydı zaten...zaten otuz kere çatıştık otuz kere öldük... götümüz atmıyor sanki..

- Lan abuk subuk konuşma...götümüz atıyor...mesele zaten orada...

- Sen vurulduğunda ben mal mal bakmayacağım herhalde...

- Belli olmaz..

- Sana şimdi bir hareket çekerdim de..neyse...
- Ben seni çok seviyom...
- Ben de seni..
- Ah canıııım
- Tamam lan...sulandırmayın...Şaban'a bağladınız yine...
- Şekerpare?
- :D

- Geyiği bırakın bir kere ya... Tamam bu yaptığımız önce hiç denenmedi ama Kızıldere var, Beritan var daha bir sürü şey var... Bunu yapıyorsak çarpışmayı da bileceğiz...Ben bu meselede ısrarcıyım arkadaş...Lütfen bunu da ekle..tartışmamız ve ikna olmamız ya da hiç yapmamamız gerek!

- Devam ediyorum...Bizim kırsaldaki kampa gidiyoruz. Zaten kırsalda "silahlı mücadele" yürütmediğimiz için sanırım rahat olacağız. Yerleştiriyoruz. Bizim üç kadın arkadaş "bizi de sokaktan topladılar" diyerek katılımcı gözlemde bulunacak. Bu arada kan tahlillerini alıp bizim doktor moktor gerekirse sağlık durumlarını bir çek edeceğiz. Bizim arkadaşların hikâyeleri hazır, konuşma tarzları hazır, umarım iyi bir oyunculuk çıkarırlar. Bir hafta sadece gözlemleyeceğiz. Hikâyelerini, özlemlerini vs. öğreneceğiz.

- Bence oraya mikrofon da yerleştirelim, daha rahat analiz ederiz. Birkaç tane olur.

- Tamam, devam...Sonra öldüreceğimizi söyleyecek ve birkaç gün bekleyeceğiz. Bakalım ölüm karşısında özlemlerini nasıl ifade edecekler. Sonra ırmağa götüreceğiz. Ha bu arada yüzümüz sürekli kapalı olacak. Alnımızda da simge.

- Evet bu meseleyi kurguladık. Irmağa götürüp silah dayayacağız. "Suya girin yoksa sizi vururuz" diyeceğiz. Boğulmaya ramak kala çıkaracağız. Beyaz bir elbise giydireceğiz, kefen.. Irmaktan çıkarlarken iki sıra oluşturup bir koridor yapacağız, bizim hazır ol vaziyetimizin arasından geçecekler. Sonra birkaç gün daha kendi hallerine bırakacağız. Gözlemleyeceğiz.

- Sonra, aralarındaki ilişkileri ve özlemlerini çözdükten sonra bir vaftiz töreni yapacağız. Hangisi ne olmak istemişse, sen artık O'sun diyeceğiz. Bizim simgenin olduğu salonda toplayacağız. Muhabbet edeceğiz. Eğitimlere başlayacağız. Hikâye anlatacağız.

Kozmoloji, ahlak falan filan. Eğitimleri deneyimlerine göre şekillendireceğiz. Bu arada bizim kızlar onlardan biri olarak sorularla muhabbeti yönlendirecek, soru soruyu açacak. Eğilimlerine bakacağız. Eğitimleri buna göre şekillendireceğiz. Zamanla gıda temini için kamulaştırma eylemlerine müsait olanları yanımıza alacağız.

- Eee kadınlar ne kadar ağzını yüzünü kapatsa da gıda TIR'ı soyduğunda bunu nasıl gasp veya adli bir şey olarak göstereceğiz?

- Bu noktanın üzerinde duralı...not ettim...

- Tabi ki derdimizin ne olduğunu öğrenmiş olacaklar, kısmen. Yani kendilerini tüm sırra vakıf sanacaklar, hikâyenin bir kısmını bilerek. Ama daha ziyade bu örgütün kadınların intikamını almak için falan kurulduğunu sanacaklar.

- Eğitimleri de hazır. Şimdi her şeyden önce uzun uzun muhabbet ve deneyim kıvamında ilerleyeceğiz. Yüzü maskeli olan kadın arkadaşlarımızdan bir kaçı, kendisinin de eskiden fahişe olduğunu kaçırıldığını ve işte mücadeleye katıldığını falan anlatacak. Birkaç kere bu olacak. Tabi diğer arkadaşlar da içeriden soru moru teşvik edecek. Sonra uzun uzadıya bildiğimiz eğitim olacak. Genel kültür, kapitalizm, "kadın sorunu," insan ilişkileri, mücadele deneyimleri, hayvan özgürleşmesi, bilgisayar, armağan ilişkisi, etik, rastlaşma, bol bol film falan. Herhalde bütünlüklü olsun diye buna komünizm değil de kozmoloji deriz. Müzik, resim, kısa film atölyeleri falan işte. Sonra eğilimlerine bakacağız. Genel olarak hepsine bir savunma, yakın dövüş, basit bıçak gibi aletlerle saldırı ve savunma öğreteceğiz. Biraz da silah eğitimi.

- Kendimiz çok biliyoz ya

- Olduğu kadar...

- Nereden

- Yav talimlerimizden ve internetten öğrenebildiğimiz şeyler işte...idare et...

- Ayrıntılara takılma...

- İçim dışım olmuş ayrıntı be arkadaş...

- Bir de kampta iş bölümü meselesini halletmemiz lazım...şu armağan ekonomisi falan...

- Tamam işte balık tutacaklar sonra eleştirel eleştirmen olacaklar...daha ne...

- Çok komik..
- Niye ya silah zoruyla balık tutturacağız...
- Polpot diyosun...
- Heee
- Neyse...allahım ya... :D
- Sonra bunları kadrolaştırma potansiyellerimize bakacağız. En önemlisi kimseden vazgeçmemek, sabırlı olacağız. Elek ardına elek koyarak bir şekilde bir şeyler yapabilecek bir potansiyel çıkarmaya çalışacağız. Genel olarak iki kategori belirledik. Birinci kategoride "iletkenler" var, bunları sosyal yaşama karıştırıp vermek istediğimiz mesajları yeri geldiğinde yaymaları içi değerlendireceğiz. İkinci kategoride örgütçüler var. Ancak, iletkenler kendilerini örgütçü sanacak, örgütçüler de kendilerini iletken. Hatta, her birini çekip alacağız ve "sen bizdensin" diyeceğiz. Bakalım sır saklayabiliyorlar mı ve iktidar kurmaya ne kadar teşneler. İktidar kurana sorumluluk, yerine getiremeyeceği sorumluluklar üzerinden ceza keseceğiz, kendisine toslayacak. Neyse, zaten orada sürekli değerlendirme yaparız. Kısacası, biz bunları salacağız dünyaya. Baktık, kadın cinayetleri hangi iller ve ilçelerde nasıl dağılmış, o oranda her birini bir yerlere yollayacağız. Meslek edinmelerini ve hayatlarını idame ettirmelerini sağlayacağız. Görevleri şu olacak: Kadınlarla bir araya gelip, muhabbet kurup gün düzenlemek. Şimdilik...
- Bizim bu dizi işini araya sokmamız lazım.
- Nasıl...
- Eee, neyin muhabbetini yapacaklar?
- Anlamadım...
- Diyorum ki bizim bunlarla dizi izleyip bunları yorumlamayı tartışmamız lazım, en nihayetinde söylemleri içeriden çatlatmak demedik mi?
- Eeee
- Komünist bir perspektiften insan ilişkileri nasıl olur, can vermek nedir, aşk nedir, meta ilişkisi nedir, mücadele nedir, çocuk nasıl büyütülmeli, hane içinde ne yapmalı...

-Evet ama propaganda yapmamalılar, soruları birkaç perspektiften sordurtup tartıştırabilmeliler...

- Dizi işini tuttum.. doğru en güzeli dizi üzerinden bunu yap-

mak ve yaptırmak...

-Ya...onun dışında bence fal da iyi bir yöntem...yani fal üzerinden yorum yapmak...propaganda yapmak...fal en nihayetinde bir imalı mesaj aracı.. - Evet evet...hani konuşuyorduk ya..bir kadınlar kahvesi olsa...fal bakılsa orada ama masalarda gizli mikrofon olsa.. öyle bir yöntemle mesaj iletilse...

- Kafe işi çok uçuk ve çok "kurum" mantığı da... bu işin üzerinde duralım...kadın programları da önemli...

- Tamam tüm bu meselelere baktığımızda bizim bir antropoloji, katılımcı gözlem falan işlerini aktarmamız lazım.. çoook derinlemesine değil ama...

- Tamam... devam ediyorum.. Şimdi, okuduğumuz anlatılardan anladığımız şu: Bu kadınlar bu işi yapmasalar aile kurup "normal" kadın olmak istiyor...Aile falan kurmak...

- Bu yüzden biz bunlarla eğitimleri tamamladıktan sonra aynı baskını bir kadın sığınma evine düzenlememiz gerekir.... Bir musibet bin nasihatten iyidir....

- Evet, yani kendileri de sırra ermiş hissedecek ama sırrın tamamını bilmeyecek...Sır içinde sır.. sırlar keşmekeşi...

- Sığınma evine aynı baskını onlarla yapacağız.. umarım sıkıntı olmaz..ama bu baskın zaten daha az şiddetli olacak...

- Bu sefer aynı ırmak mırmak prosedürü olacak...

- Yine orada bulunmamış üç arkadaşımız kaçırılan kadınlar arasında olacak...

- Ama karşılarına güçlü, eski "orospular" çıkacak..onlardan öğrenecekler..bunun karşılığında bizim kızlar da "normal aile" neymiş öğrenecekler..Yani hikâyeleri çarpıştıracağız..

- Hem ilk gruptan hem de ikinci gruptan kadınlar arasındaki bizim arkadaşlar örnek birer tip olacak, yani hatalar yapacaklar, örnek gelişim gösterecekler ve eleştirdiğimiz ne eğilim varsa onun bokunu çıkarıp millete bundan gına getirtecekler en güzel eğilimleri de gösterecekler...bir nevi bizim değerlendirmelerimizin ete kemiğe bürünmüş hali.

- Bir şey daha var..tüm bu esnada bizim elimizde büyük bir güç olduğu için birbirimizi sınayacağız.. bakalım parmakta yüzük olunca ne kadar çirkinleşebiliyoruz..bizim için de bir yüzleşme olacak...

- La bak, bu Betül zaten Gollum'a benziyo

- Allahıma kitabıma bakın bu sır mır diyoruz..bunu bizim aramıza sokmaya çalışan olursa valla affetmem...

- Ben küser giderim

- Yok, la bokumuzu biliyoruz öyle şey olur mu

- Yazılı hukuka karşıyız, eyvallah da bir yemin falan mı etsek ne

- Yemin edip ne napcaz..

- Yok..boşuna dost meclisi demedik..hiçbir konuda garantimiz yok bu konuda da birbirimizden şüphelenmeye değmez...öyleyse hoş bir muhabbet olsun ama bunları yapmayalım...

- Gollum işte ne olacak....:D

- Sen devam et...

- Ha, şimdi bunları arındırma prosedürünün gerek...arınma meselesi...

- Evet o yüzden iletişim dilini...

- Ya o konuyu açmayın...içim şişti be...

- Niye sen güzel konuşuyon...

- Hayır biz bunu öğrendik de acaba doğru mu konuşuyoz...

- Eğri büyrü önemli değil..işleve bakacan...

- Şimdi işlev deyince tabi boyut meseles...

- Allooo...

- Ha ciddiyete gelmişken...bu muhabbet tarızını orada da sürdürmeyeceğiz hehalde..

- Ya konuştuk ya o meseleyi...

- Neyse bizim bunlara bir dil öğretmemiz icap edecek...yani kendilerini biraz başka bir dünyadan hissedecekler..kozmoloji meslesi...

-Evet, *Esperanto* öğreteceğiz... biliyoz...özetin bokunu çıkardık.. hepimiz öğrendik..tamam...

- *...baştan örmeye benzer devrimci olmaaaak....* diyosun...

- Aşklan değil miydi o yav...

- Deermişim...

- Arkadaşlar biraz ciddiyet..tek tek tabi konuşacağız...

- Coşku ve korku karışınca bunun kafasını yaşıyoz demek ki... sapıttık..

- Maden zamanı, mekanı, bağlamı kırıyoruz

- Yakışır valla...

- He...Topaloğlu Obama'ya İngilizce şarkı yapınca oluyo :D

- Peki, biz bu kadınlara meslek falan edindirip salacağız da, bunlar gittikleri yerlerde nasıl kabul görecek, mesela bir eş bir çocuk lazım değil mi..kadın başlarına bir işyerinde veya mahallede zor olmayacak mı?

- Bunu süreç içerisinde değerlendirelim...Belki bir çocuk yetiştirme yurdu ve erkeklerin de olduğu bir sığınağı basmamız da gerekebilir...

- Arkadaşlar, bu kampta bir nüfus sorunu yaşamayalım...zaten tehlikeli.

- Kamp gün yüzü görmediği için idare ederiz ama bize karşı olası bir komployu da bertaraf etmeliyiz...Hem dışarıdan hem içeriden...

- Neyse..devam ediyorum...bunları saldık ve yerleştirdik...kampı lağvediyoruz....temiz bir biçimde...ama o kaçırdıklarımız bunu bilmeyecek...hatta birkaç kamp var sanacak..çünkü emir aldıkları yerin burası olduğunu sanacak ve bundan da güç alacaklar...zaten gerekirse başka yere başka kamplar kurarız...

- Bunlara görevlerini verdik..gidecekler kadınların arasında yer alacaklar...karmaşık bir rapor-emir sistemi tasarladık.. şimdi bunlardan her biri gitmeden önce adını bilmediği başkalarının sorumlusu olduğunu sanacak... Gönderdiği rapor, kendisine talimat olarak geri dönecek, ama talimat hep "biz" diye formüle edilmiş olacak, yani aslında kendi kendisini yönetecek ama haberi olmayacak..

- Şifreleme sistemi dahil bunun algoritmasını yazana kadar göbeğim çatladı...Ama istemesek de arada biz parazit yapcaz galiba... çünkü bazen çok saçma cümleler çıkıyor..düzeltmemiz gerekebilir.. zaten bu kırk yılda bir olacak...

- Ya işte bak o tehlikeli, elimizde bu kadar güç ve sorumluluk olursa sıçtığımızın resmidir..salalım biraz ya..gömülmeyelim bu meseleye...

- Aralarında doğrudan bir iletişim sistemi yok..öten olur diye.. polisin eline geçse dahi zaten herşey anonim...kafayı yesinler..zaten kimse kimsenin nerede olduğunu, kimliğini bilmiyor..

- Bazı dönemler "biz"in gelişimini görecekler...bunlar aslında kendi kendilerine yazdıkları raporlar olacak ama biz de burada araya gireceğiz..bir derleme sunacağız, yani kendi yazdıklaını topluca iletip tartışma yaratcağız..kongre misali...Anlatılan şeyleri sanki onlardan biriymişiz gibi deneyim üzerinden eleştireceğiz, yereceğiz, teşvik edeceğiz...

- Kampı lağvettik...bu yaklaşık altı ay ila bir sene sürer...şansımız yaver giderse...

- İşyerlerimize, hayatımıza döndük...

- Bu sefer, bir psikoloji merkezi açacağız...burada mobbing, işte iş hayatının sıkıntıları, genel hayat sıkıntıları falan ele alınacak iki psikoloji merkezi açacağız..birkaçımız psikolog olacağız..bu hem bir mahallede hem de daha merkezi bir yerde olacak...

- Yok...o merkezi biz açmayız...açılmasını sağlayacağız...STKcılar falan onlara yaptırtalım...biz sadece katılımcı yollarız..kurum açmayalım...

- Baktık durum müsait, gelişimin bir yerinde bir psikoloji seansı basılacak...yine aynı hikâye baştan...Kızların bir kısmını bu işe katacağız.. Yine kırsala...yine lağvettk...Bir karma çalışanlar örgütü de kurduk mu...hem beyaz yakalı hem enformel elemanlar olsa iyi olur...bir köşede dursunlar..lazım olabilirler...

- Bunlar sadece kendi hayatlarına geri dönüp kendi etraflarında psikolojik tartışmalar, gündelik tartışmalar falan yapacak...*Dövüş Kulübü* misali

- Hatlar karışmasın...bunların raporlama sistemi bizim kızlarınkiyle aynı olmayacak..

- İzleyeceğiz, yapıyorlar mı yapmıyorlar mı...zaten tek tek ve çok uzun zaman aralıklarıyla bunları geri yollayacağız.. Sır içerisinde sır örgütleyeceğiz.. ötseler bile birbirlerine zarar veriler ki bu durumda öldürüleceklerini sanacaklar...Zaten ölüm korkusunu diri tutmalıyız..hem kaçacakları ve güç aldıkları bir yer olacak hem de ölüm korkusu..bu dengeyi iyi yakalamalıyız...

- Böyle böyle, iki yıl içerisinde Türkiye çapında yaklaşık yüz civarı kadro olacak...

- Döndük mü hayatımıza...

- Döndük..

-İzledik,takip ettik ...karışmayacağız..bakacağız....karışmayacağız...Bunlar bizim kadromuz değil..kendi kendilerini hem de ferdi olarak yönetecekler..zaten yazışmalara bakıyor olacağız..fiziki takip de gerekirse olur...

- Sonra, sosyal medyada bir video...kadının biri.. başörtülü...bir mutfakta..kirli bir webcam kaydı..diyor ki..işte ben diyor..ha bu arada yüzünü peçeyle kapatmış..... diyor ben intihar edeceğim..özlemler..allah..koca..mustafa kemal..karman çorman..ama en nihayetine son vasiyetim diyor...neyse işte özerkleşme falan filan meseleleri... anlatıları okuduk bir metin çıkardık..

- Bakıyoruz tepkilere...bizimkilere bir talimat..bunu gösterin ilişki ağınızda..

- Sonra aynı kadınlı bir video daha..işte diyor..ben yapamadım... diyor...özerkleşme eğilimi kuvvetleniyor bu anlatıda...diyor ya o ya ben..ben bunu keseceğim diyor...

- Tepkilere bakıyoruz...yayın..tartıştırın diyoruz...

- Sonra bir video daha...yine mutfak...bu sefer üç kadın...aralarında o kadın da var...bir tanesinin başı açık..aralarında yaş farkları da var..birisi daha çekingen..diğeri daha dominant..işte allah...can man...çocuklar..şöyle böyle...neyse en çekingeni zamanla açılıyor daha kararlı konuşuyor...daha dominant olanı bastırılıyor falan.. neyse özet şu..dedikleri...bu arkadaşımız bize geldi, gün yapıyorduk...derdini anlattı..bizim de başımıza bela bu herifler..çocukları da kendilerine benzetiyorlar..özellikle oğlanları..kıza zulüm falan.. kaynana gibi olmak istemiyoz..işte neyse başka şehirden arkadaşlarla konuştuk...ha bu arada hepsinin yüzü kapalı..ama amatörce... işte günde para topladık..kaçıracaktık bir yerlere arkadaşımızı..yani orada bulunan ve ilk videoyu çekeni...ama bu herif peşini bırakmaz dedik...birlike ufak tefek işler yaptık para biriktirdik...neyse herifi bıçakladık..kendi kocalarımza sadece bunu ima ettik...kaçacağımız yeri hazırladık..şimdi güvendeyiz...başka bir hayat kuruyoruz.. çocukları da kaçırdık..evi gelip basacak akrabalar olur diye kendi savumamızı hazırladık....falan yani...örgütlenince oluyor demeye getireceğiz....Videoyu yayacağız...bizimkilerinde yayıp tartıştırmasını sağlayacağız....

- Süreci izleyeceğiz...strateji buraya kadar..eğer ciddi bir kuvvet

açığa çıkarsa onu nereye bükeceğimizi tartışacağız...Gerekirse bir savunma timi falan olacak...belki simgeyi devreye sokarız..eğer çok ciddi bir dinamik açığa çıkarsa...

- O simge meselesi hassas...gerçekten ona daha çok olabilir...o yüzden şimdi dolaşıma sokmayı tartışmayalım onu...

- Ha...bu arada şöyle bir şey olacak...bu videolardan sonra bakacağız ZAMAN gazetesi, Akit falan ne diyor...yamuk yaparlarsa...Mobeselere başörtülü görüntü verecek şekilde ve ancak birkaç kadının yan yana gelip yapabileceği şekilde asla bir "terör örgütünü" çağrıştırmayacak bir eylem koyacağız...ya bu gazetelere ya da AMK'ya ufak çaplı amatörce mi amatörce bir saldırı...tek bir not bırakacağız: "Kadın, iğfal edilip çirkeflere düşürülmeyecek kadar muallâ bir cevherdir. Geleceğin ilme, irfana, hakikate uyanmış tali›li nesillerinin, onu gözbebekleri gibi aziz tutacakları ümidimizi henüz yitirmedik. –*Fetullah* Gülen Hoca Efendi"

- Belki Mustafa Kemal'den de bir laf falan buluruz..

- Yok o çok karışır...

- Burada eylem söylemi aşar zaten...

- Bunun dolaşıma girmesini ve tartıştırılmasını sağlayacağız ..hem sola yem atacağız entelektüel tartışmalarla hem de kadınların yorumlamasını ve buradan etki yaratmaya çalışacağız...bakalım..bu adımlar esnasında örgütlenmelerin seyrine ve tepkilere bakacağız.. nereye kanalize edebileceğimizi göreceğiz...bu işi bir noktada kadınlardan da çıkarmak ve kadınların da başka bir hayat kurmasını sağlayabilmek gerekecek...savumanın da ötesinde...işte belki raporunu aldığımız öne çıkan kimi kadınları kaçırırız..bir sır veririz.. normal şirket görünümü altında kooperatifler, gizli kreşler falan kurulur..sonra bunun ateşini başka yere yaymaya çalışırız...

****

- Betüüüül

- Öööö

- Hadi hadi kalk...

- Ya rüya görüyordum...

- İşe gitmeyecekmisin bugün?

- Lanet olsun gitcem..ya tam da rüya görüyordum.. toplantı gibi...bizimkiler, kadınlar..garip garip bi şeyler..
- Kalk hadi kalk...bugün işimiz var...
- Ne işi...
- Eee toplaşcaz ya bizimkilerle
- Ne toplaşması ya...
- Muhabbet...
- Bugün müydü o?

"Ben kimim?' sorusu doğuştan gelir ve tam da cevapsızlığıyla kurucudur, deneyimdir, eylemdir, hayatın bakış açısından bakar. Ancak bu arayış boşlukta değil somut ilişkiler ve temsillerle cereyan eder. Toplumsalın yarıldığı belirsizlik anlarında hayata bakanlar, başkalarının ömrüne bakar, ölüm en doğru bir serüveni okur. Bu serüvenin öyküsü, birey odaklı olduğu için bağlamı muğlaklaşır, ama tam da bu şekilde alınan ilham mevcut olanın da aşılabileceğini ima eder; bağlamı kopuk temsil, mevcut toplumsal ilişkilerin aşılabileceğine işaret eder."

Suphi Nejat Ağırnaslı
(Paramaz Kızılbaş)